PEDAGOGÍAS DECOLONIALES

Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir

TOMO II

Catherine Walsh, editora

PEDAGOGÍAS DECOLONIALES
Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir

TOMO II

Serie Pensamiento decolonial



2017

Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. TOMO II

Catherine Walsh, editora

SERIE PENSAMIENTO DECOLONIAL

1era. edición:	Ediciones Abya-Yala Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A Apartado postal: 17-12-719 Teléfonos: (593 2) 250 6267 / (593 2) 396 2800 e-mail: editorial@abyayala.org www.abyayala.org Quito-Ecuador
Derechos de autor:	050458
Depósito legal:	005821
ISBN:	978-9942-09-416-2
Diseño, diagramación e impresión:	Ediciones Abya-Yala

Impreso en Quito-Ecuador, febrero 2017

—Nuestra rebeldía es nuestro NO al sistema.
Nuestra resistencia es nuestro SI a otra cosa es posible.

—Subcomandante Insurgente Galeano,
Ejército Zapatista de Liberación Nacional (2015)

ÍNDICE

PREFACIO

CATHERINE WALSH

Este libro se construye en colectivo. Parte de la premisa que el pensamiento y la lucha —la lucha que piensa y el pensamiento que lucha— nunca son actos individuales. Siempre se hacen en relación con otras y otros, y mejor cuando esta relación apunta y posibilita lo colectivo.

El significado de lo colectivo aquí no está simplemente en la colección de autoras, autores y textos. Tampoco está en mi protagonismo de compilación y organización. Más bien está en los pensamientos y las luchas que los textos, autores y autoras tejen entre ellas y ellos, con pueblos, comunidades, colectividades, subjetividades, ancestralidades y conocimientos, y siempre *desde y con lxs de abajo* como lugar, postura y apuesta políticas, epistémicas y existenciales, de vivir (in-re)surgiendo.[1] Lo colectivo está en las voces, sujetas y sujetos que narran, cuentan y dan presencia al cómo del hacer-pensar-luchar en contra del sistema capitalista-patriarcal-moderno/colonial —a la vez antropocéntrico y heteronormativo— y al cómo de las pedagogías de resistencia, (re)existencia y vida que caminan estos modos —*muy otros*— que entendemos por y que llamamos *decoloniales.*[2]

1 El uso de la "x" es una opción —de hecho lingüísticamente insurgente y desobediente— para contrarrestar el género binario. A lo largo de este libro *lxs lectorxes* van a encontrar esa opción y otras –inclusive dentro de un mismo capítulo- para enfrentar la estructura heteropatriarcal del castellano.

2 Como expliqué en Tomo I, "dentro de la literatura relacionada a la colonialidad del poder, se encuentran referencias —incluyendo en este mismo libro— tanto a

Todo lector o lectora no va a encontrar aquí la autoría-autoridad individual que la academia —también regida por el interés y la lógica de acumulación del capital global— demanda. Todos los textos identificados por nombre singular, nombres varios o nombres colectivos, hacen, enlazan, ensamblan, encaran y caminan a unx nosotrxs diversx y plural, unidx por sus compromisos, sus prácticas insurgentes y sus haceres-pensares-actuares de resistir, (re)existir y (re)vivir construyendo modos otros, entretejiendo lo pedagógico y lo decolonial.

El libro encuentra correlación con lo que la feminista-lesbiana-chicana Gloria Anzaldúa (2015) llamó "la imperativa Coyolxauhqui": la sombra y sueño, la luna, la luz, la que sana las heridas coloniales, alumbra la oscuridad y ayuda juntar en nuevas construcciones seres, saberes, psiquis, espiritualidades, territorialidades y vidas violentadas y desmembradas. El proyecto de este libro que usted tiene en sus manos es hacer presente, juntar y (con)relacionar procesos, estrategias y prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir pedagogías, sin duda conectadas con lo que Anzaldúa entendió como "luz en lo oscuro" y lo que Paulo Freire (2003: 56) llamó "razones de esperanza en la desesperanza".

Este libro abre con una reflexión situada y encarnada que, más que introducir, emprende el tejer pedagógico con gritos, grietas y siembras de vida y su hacer-pensar-sentir-actuar-luchar; A partir de ahí el libro se organiza en cuatro partes, cada una inicia con una corta prosa o poesía —lo que Betty Ruth Lozano (2016) llama "insurgencias poé-

---

la descolonialidad y lo descolonial como a la decolonialidad y lo decolonial. Suprimir la 's' es opción mía. No es promover un anglicismo. Por el contrario, pretende marcar una distinción con el significado en castellano del 'des' y lo que puede ser entendida como un simple desarmar, deshacer o revertir de lo colonial. Es decir, a pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan en existir. Con este juego lingüístico, intento poner en evidencia que no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, in-surgir, crear e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar 'lugares' de exterioridad y construcciones alter-(n)ativas" (Walsh, 2013: 25, nota 2).

ticas”— que diversifican y pluralizan las formas de pensar-decir y los métodos, procesos, lógicas y prácticas de lucha-expresión. La Parte I “En defensa de Tierra-Vida”, la Parte II “Pedagogías de sembrar”, la Parte III “Resistencias y (re)existencias” y la Parte IV “Haceres, sentires, pensares y relacionares decoloniales”, se entrelazan, urden y pedagogizan entre sí, conformando un tejido abierto, para nada terminado y aún en tejedura insurgente, que requiere —y además convoca y provoca— más hilos, hebras y tramas, más de *los cómo* de insurgencia, resistencia, re-existencia y decolonización. El libro culmina con dos reflexiones poéticas maya-yucatecas que abren —no cierran— palabras, voces y pensares-haceres en serpentino, pedagogías que no dejen de luchar, sanar, tejer, construir y caminar, siempre preguntando y siempre apuntando la vida más allá de la violencia y de la matriz del poder patriarcal-capitalista-moderno/colonial.

Agradezco todxs presentes en estas páginas, a las compañeras, compañeros y compañeroas, a los hermanos, las hermanas, y lxs seres acompañantes, físicxs, ancestrales y espirituales. También agradezco la ayuda de edición brindada por Betty Ruth Lozano y todas las labores de publicación del equipo de editorial Abya-Yala.

Referencias bibliográficas

Anzaldúa, Gloria. (2015). *Light in the Dark/Luz en lo oscuro*. Durham, NC: Duke University Press.

Freire, Paulo. (2003). *El grito manso*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lozano, Betty Ruth. (2016). *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo decolonial.* Tesis doctoral. Quito: UASB.

Walsh, Catherine. (2013). “Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos”. En: *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistor, (re) existir y (re)vivir, Tomo I*. Quito: Abya-Yala.



APERTURA

GRITOS, GRIETAS Y SIEMBRAS DE *VIDA*
Entretejeres de lo pedagógico y lo decolonial

Catherine Walsh

Entonces lo que nosotros les queremos decir
es que la situación está muy cabrona.
—EZLN (2015)

No nos intimidarán, no dejaremos la lucha.
¡Ni una muerte más! ¡Ni una mujer menos!
Si tocan a una [o uno], nos tocan a todas
[y todos]
—Coordinadora Feminista de Temuko
(Chile, marzo 2016)

Gritos

Escribo gritando. Gritando escribo.

Lxs que me conocen saben que nunca —o muy rara vez— grito; mi manera de expresar los sentimientos de frustración, indignación, rabia, dolor y horror es otra. No obstante, ahora no puedo contener este chillido que nace desde muy adentro y que sale por los poros y orificios de mi cuerpo como estruendo. Los órganos en su conjunto y liderado por el alma y el corazón, gritan ¡NO!, gritan ¡DIGNIDAD!, y gritan ¡VIDA!

Mi grito es producto y reflejo de la acumulación de un sentir. De unos sentires "sentidos y vividos" que empezaron a rebosarse ante la desaparición de los 43 de Ayotzinapa, los silencios cómplices al respecto

en las universidades mexicanas donde estuve unas semanas después y las amenazas que yo misma viví. Son sentires que encuentran raíz —desde luego y también— en el contexto ecuatoriano, mi lugar de vida y lucha desde hace muchos años.

A diferencia de los países claramente liderados por la derecha, en el Ecuador "los modernos conquistadores [están] vestidos de izquierda progresista" para usar la expresión del Subcomandante Insurgente Galeano (EZLN, 2015: 190). El proyecto capitalista-modernizador-extractivista con su destrucción y despojo de la Madre Naturaleza y los modos de vida en/de relacionalidad, junto con la lógica patriarcal-paternal-colonial en acenso, la criminalización de la protesta, la creciente violencia y represión a jóvenes y mujeres, además del silenciamiento de un pensar crítico, ya caracterizan los momentos actuales. El autoritarismo es el *modus operandi*. La resistencia, desobediencia y divergencia, incluyendo en pensamiento y raciocino político, epistémico, sociocultural y existencial, tienen sus consecuencias reales. Por cierto, esta realidad no es particular del Ecuador, está presente hoy en todo Abya Yala,[3] con vestimentas tanto "progresistas" como "derechistas",[4] incluyendo al interior de la mayoría de las universidades.

Mi Universidad no es excepción. Hoy (abril 2016), mientras escribo, estamos enfrentando una fuerte crisis ante los intereses del poder externo —específicamente del gobierno nacional— por regir, controlar

3 Las políticas de nombrar, sin duda, son parte del peso aún presente de la colonialidad. El capítulo de Escobar en este libro pone en el tapete esta realidad. Mi opción aquí es por "Abya Yala" no simplemente por su (contra)política indígena y *kuna* de nombrar (la que puede ser criticada por excluir los pueblos de origen africano), sino y más ampliamente por su enraizamiento territorial: "tierra en plena madurez". Al dejar de nominar "América", "exorcizamos" —como dice Vanesa Fonseca (1997)— "la pluralidad del continente en la alucinación de la totalidad de un nombre, del nombre de una mujer (tierra de Américo) que debe su existencia a la mirada deseante del otro".

4 Entre los muchos ejemplos, hay el reciente (mayo 2016) de Nicaragua donde el gobierno sandinista pretende tomar territorios rama y afrodescendiente kriol para su uso en la construcción del canal. Ver: [http://www.ondalocal.com.ni/noticias/197-sin-permiso-para-firmar] sobre el significado de este territorio: [https://www.youtube.com/watch?v=rt5NEp-QSgM&feature=share].

e intervenir en la Universidad. Pero también ante el régimen del poder interno, con su guión de resistencia concebido desde arriba, que pretende imponer un solo pensar-actuar —o, mejor dicho, un actuar sin pensar—, llevando nuestra casa de estudios y su proyecto educativo crítico al precipicio. Es un resistir que indigna y que hace destruir. Destruye no solo el delicado tejido social-político-intelectual con sus hilos diversos y plurales, sino también la base sobre la cual docentes, estudiantes y empleadxs hemos construido a lo largo de más de veinte años este proyecto crítico sentipensante andino-sudamericano. Su guión demanda la confrontación y —en manera de la vieja izquierda (paternalista-patriarcal)— exige la obediencia ciega y el consenso silenciador, a la vez que patrocina, avanza y protege intereses individuales políticos y partidistas. Así entonces, pregunto: ¿resistir (las acciones del gobierno) para fortalecer el régimen interno del poder?, ¿resistencia a cambio de qué?, ¿resistencia de quiénes y para quiénes?, ¿y para qué?

Resistir no para destruir, sino para construir, digo yo. Esa es la postura y praxis por la cual lucho —para la cual algunxs luchamos—, una resistencia ética, crítica y digna, en contra del autoritarismo de los regímenes externos e internos de control y poder, y para defender la Universidad (lxs estudiantes, docentes y empleadxs, y el pensamiento crítico y plural) proponiendo su reconstrucción participativa y democrática desde adentro. Una postura praxística difícil de encaminar cuando la base de sustento y las paredes de esta casa de estudios —que ha sido mi hogar-lugar del hacer y sentir-pensar-actuar-pedagogizar durante prácticamente 20 años de mi vida— empiezan a desmoronarse y colapsar. Grito, pero a veces no sale nada de la boca. Es un grito atascado en el pecho. Una "grita" que sí hace vibrar.[5]

En el Ecuador, la esperanza colectiva que muchxs sentíamos ante la nueva Constitución de 2008 —en cuyo proceso activamente participé (ver Walsh, 2008 y 2009)— se ha convertido en un colectivo pesar. La

5 Aquí estoy recordando "las gritas" de que habla Mayra Estévez (2016), como actos sonoros de rebeldía ante el contexto colonial y sus sonoridades dominantes: "una vibración en defensa" (2016: 84).

"apuesta puesta" en el Estado (con mayúscula) y en la posibilidad de su refundación radical, intercultural y plurinacional (posibilidad y apuesta también luchadas en Bolivia) ya se desvaneció. También, y de forma paralela, ha venido disipándose la viabilidad actual y efectiva de la lucha —concebida en grande— debido a las actuales rupturas, fragmentaciones, divisiones, cooptaciones y capturas, tanto a nivel organizativo como individual. De hecho —como varios de los capítulos de este libro evidencian—, esta realidad está presente en todo la región; es parte de la estrategia y efecto del sistema del poder capitalista-extractivista-patriarcal-moderno/colonial que busca romper el tejido social y debilitar la lucha para así ejercitar "la destrucción/despoblamiento y, simultáneamente, la reconstrucción/reordenamiento" (Subcomandante Insurgente Galeano en EZLN, 2015: 318).[6]

La actual violencia física, sexo-genérica, sociocultural, epistémica y territorial desespera. También desespera la búsqueda de respuestas a las preguntas praxísticas del qué hacer y —más críticamente— del cómo hacerlo. Es decir, cómo crear, hacer y caminar hoy procesos, proyectos y prácticas —pedagogías como metodologías imprescindibles, diría Paulo Freire— desde las grietas de este sistema de guerra-muerte mundial. Como argumentaré más adelante, tal vez son las grietas existentes y los que van tomando forma "en-lugar" (así recordando la formulación y conceptualización de Arturo Escobar) que dan pauta, espacio, causa, posición, realización y razón a las prácticas pedagógicas decoloniales.

Hablo de un sistema de guerra-muerte pensando desde el refortalecimiento y regeneración de lo que Nelson Maldonado-Torres ha llamado el "paradigma de guerra", un paradigma "que está profundamente conec-

6 Sobre el ejemplo de Nicaragua (cf. nota 4), el comentario del activista-intelectual peruano Roberto Espinosa, en la lista virtual Ubuntu, parece muy acertado: "si ésta 'izquierda' del FSLN es capaz de dividir organizaciones indígenas y afrodescendientes (como lo hizo también el MAS, AP, etc.) para imponer la colonialidad del poder y de la naturaleza, del 'desarrollo' con el desastre del nuevo canal interoceánico, en beneficio capitalista-imperialista, sea en su versión privada (transnacionales) o 'estatal-comunista', será cada vez más grande el desafío y la dificultad de reconstruir otra izquierda de efectiva descolonialidad del poder".

tado a la producción de raza y colonialismo y la perpetuación, expansión y transformación del patriarcado" (Maldonado-Torres, 2008: 4). Este paradigma marca una forma de concebir la humanidad, el conocimiento, el orden y relaciones sociales centrales al mundo-vida moderno. "Violencia y guerra… […] no son resultados contingentes de unos proyectos históricos particulares," dice Maldonado-Torres, sino "dimensiones constitutivas de las concepciones dominantes de civilización y procesos civilizatorios" (Maldonado-Torres, 2008: 5), dimensiones-concepciones que no solo definen, sino también abogan por eliminar a "los otros", ellos y ellas que disturben, amenazan y resisten esta "civilización".

El sistema de guerra-muerte actual se enraíza en el proyecto —que a la vez es una lógica— civilizatorio-occidental-patriarcal-moderno/colonial y en su corazón de capital. Este proyecto-lógica es constitutivo del sistema guerra-muerte (en su presente y su larga duración), así, pretende moldear y permear todos los modos y las posibilidades de vivir, estar, ser, saber, sentir, pensar y actuar.

Vilma Almendra (ver capítulo 6) nos recuerda cómo "con la instalación de la Conquista, de los señores de las guerras, de los comerciantes de la palabra, de los mercaderes de la vida, de los saqueadores de los bienes comunes y de mucho más" empezaron los procesos y prácticas de sometimiento, desprecio, fragmentación, despojo, violencia, guerra y muerte. Son procesos y prácticas que continúan con las actuales "estrategias del proyecto de muerte: sometimiento con terror y guerra, sometimiento con legislaciones de despojo, sometimiento con captación y cooptación de los movimientos", dice Almendra, y "sometimiento ideológico para colonizar el territorio del imaginario […] para garantizar y legitimar el modelo económico del capitalismo al servicio de las transnacionales." Sometimiento, despojo y eliminación.

El 3 de marzo de 2016 asesinaron a Berta Cáceres, lideresa lenca y fundadora —en 1993, junto a una docena de compañerxs— del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH). Berta, luchadora incansable en contra de las empresas transnacionales y las políticas neoliberales extractivistas, luchadora por

la Madre Tierra y la vida. Como dijo ella en 2015, al recibir el premio Goldman del Medio Ambiente, el aparato represivo armado en Honduras protege los intereses de las empresas transnacionales vinculadas al sector poderoso económico, político y militar del país. Explicó Berta que las políticas neoliberales extractivistas han provocado un aumento de la persecución, violencia, represión y criminalización, y del despojo de las comunidades y su desplazamiento forzado (en Hernández, 2016).

Ella fue víctima de la misma violencia que denunció, violencia que en la misma semana también terminó con la vida de cuatro líderes campesinos en Cauca y una irrisoria condena (cinco años de cárcel) para el asesino del comunero mapuche José Quintriqueo, en Chile. Luego, menos de dos semanas después, fue asesinado Nelson García, otro activista hondureño de COPINH.

Berta Cáceres, Nelson García, los compañeros de Cauca y José Quintriqueo son unxs más en la larga lista que crece cada día: la lista de lxs eliminadxs en el proyecto-guerra en contra de la vida, un proyecto-guerra que marca lxs desechables por su género, su condición de empobrecimiento y racialización, y por sus luchas a defender sus tierras, ríos, bosques y dignidad frente a la codicia, destrucción, explotación e intereses del capital, a lo que los y las zapatistas llaman la "hidra capitalista" (EZLN, 2015). Muchxs conocemos a alguien en la lista o alguien que "ellos" quieren añadir. Así es de reconocer las amenazas que viven cotidianamente lideresas-luchadoras como doña Máxima Acuña en Perú (ganadora en abril 2016 también del premio Goldman) y Relmu Ñamku en Patagonia, Argentina, para mencionar solo dos presentes en este libro (ver capítulos de Alvira, de Borsani y Ñamku, y de Serrano). También es de denunciar las amenazas que ocurrieron este 28 de abril de 2016 en el norte del Cauca contra Alexa Leonor Mina y Mery Yein Mina, integrantes de la movilización de mujeres por el Cuidado de la Vida y el Territorio Ancestral, así como a Francia Márquez, representante legal del Consejo Comunitario de La Toma.[7]

7 El 28 de abril de 2016, al terminar la movilización de los Consejos Comunitarios del Norte de Cauca en defensa de sus derechos y del establecimiento de un acuer-

Además, es de resaltar el especial terror de las violencias poco imaginables que han vivido cientos de mujeres en el territorio-región del Pacífico colombiano, muchas ya eliminadas simplemente por ser mujeres y portadoras de las luchas de y por la vida (ver Lozano, 2016 y en este libro). Recuerdo el caso específico de Sandra Patricia Angulo en Buenaventura, documentado por la Red de Alas Mariposas Construyendo Futuro.

> Lo que le hicieron a Sandra Patricia Angulo en Buenaventura nos lo han hecho a todas. Nos duele saber que defendió su vida hasta el final, y duele saber que fue cazada por 5 hombres, que se unieron para degradarla, para hacerla sufrir, para "según ellos darle un escarmiento", machos, machos asesinos, machos que se valen de una mujer sola a quien persiguen y cazan. ¿Hasta cuándo Buenaventura?, ¿hasta cuándo Colombia? (Red de Alas Nuevas Construyendo Futuro, 2015)

En una entrevista reciente, la intelectual comprometida argentina Rita Segato se refirió a la creciente "pedagogía de crueldad". La referencia específica de Segato es al contexto de Guatemala (aunque desde luego no termina ahí) y al caso conocido como "Sepur Zarco", donde agentes del estado en un cuartel militar de "descanso"," sometieron durante seis años (y cuando ya empezaban en este país los procesos de paz) a un grupo de 15 mujeres maya queqchies a la esclavitud sexual y doméstica, después de desaparecerles a sus maridos porque aspiraban a los títulos de su tierra ancestral (Segato en Gago, 2016). Para Segato, quien realizó el peritaje antropológico de género en el caso, "la pedagogía de crueldad es la estrategia de reproducción del sistema".

---

do con el gobierno colombiano, Francia Márquez recibió el siguiente mensaje de texto en su celular: "BUENO llego la hora de ajustar cuentas con los que se seacen llamar defensores del territorio esos hp de eduar mina, Fransia marquez Jhonjairo Valverde Sabemos como semueben y la orden es darles de baja para que nose opongan al desarrollo seles albirtio y a hora atemganse att las bacrin" (Mensaje circulado por el Equipo de Derechos Humanos del Proceso de Comunidades Negras en Colombia PCN, la Asociación de Consejos Comunitarios del Norte del Cauca ACONC y el Consejo Nacional de Paz Afrocolombiano CONPA, 28 de abril 2016).

> La crueldad expresiva denota la existencia de una soberanía para-estatal que controla vidas y negocios en un determinado territorio y es particularmente eficaz cuando se aplica al cuerpo de las mujeres. Este "método" es característico de las nuevas formas de la guerra no convencionales, inauguradas en nuestras dictaduras militares y guerras sucias contra la gente, en las guerras internas, en las guerras llamadas "étnicas", en la soldadesca asalariada de las empresas militares privadas, en el universo de los sicariatos que trabajan para las mafias, y en el accionar para-estatal de las fuerzas estatales de seguridad en tiempos de "democracia real". Por eso hablo de una nueva conflictividad informal y de guerras no-convencionales que configuran una escena que se expande en el mundo y, en especial, en América Latina, con muchas fases. Allí, la crueldad expresiva es la estrategia, y el cuerpo de las mujeres y niños es el objetivo táctico, para alcanzar, por la ejemplaridad y truculencia, el tejido social en su centro de gravedad (Segato en Gago, 2016: 3).

Este juicio —histórico por exponer un crimen de género como un crimen de estado— puso en escena la operación de la pedagogía de crueldad y el cuerpo de las mujeres como campo de batalla. Las condenas a 240 y 120 años de prisión a los dos militares responsables son, sin duda, hitos importantes, inclusive para resaltar "las múltiples formas de guerra que hoy se despliegan contra las mujeres, haciendo su cuerpo el principal territorio de la contienda" (Gago, 2016: 1). Además, como explica Segato:

> Un aspecto muy importante de la reparación material, moral y comunitaria que ellas reclaman, entendida desde su propia perspectiva, es que el Estado, a través de la sentencia ejemplar, declare y establezca públicamente su inocencia, condición indispensable para que la comunidad las reintegre y pueda reconstituirse y sanar el tejido social. Lo más impresionante fue su gran coraje todo este tiempo, sin asustarse —pues el enemigo nunca dejó de ser truculento— y sin desistir (en Gago, 2016: 4).

Así, pregunto si además de la "pedagogía de crueldad" a que fueron sometidas, ¿no ejercieron estas mujeres su propia pedagogía de resistencia-existencia de y por la vida? Con esta pregunta estoy recordando el sentido que Paulo Freire dio a la resistencia-existencia en su libro *Pedagogía de indignación*. La supervivencia física y cultural de los oprimidos y oprimidas, decía Paulo, no está enraizada en la resignación o adaptación a la lesión destructiva del ser o en la negación de vida; más

bien está fundamentada en la rebelión contra la injusticia —la rebelión como autoafirmación— y en la resistencia física a la cual se suma la resistencia cultural, “la resistencia que nos mantiene vivos” (Freire, 2004: 61). Enrique Dussel (2002: 436), en su pensar con Freire, resalta esta “>>acción<<-en-la-que-se-va-tomando-conciencia-ético-transformativa: liberación” cuyo proceso ético, material y objetivo es la *vida*. Recordada aquí también es la re-existencia de la que habla Adolfo Albán: los mecanismos y prácticas que procuran la re-definición y re-significación de vida en condiciones de auto-determinación y dignidad (Albán, 2008).[8] ¿No sería todo eso parte de la pedagogía propia de estas mujeres, su pedagogía de lucha —y de gritos y gritas— por la vida?

Los gritos no son solo reacciones y expresiones de susto. Son también mecanismos, estrategias y acciones de lucha, rebeldía, resistencia, desobediencia, insurgencia, ruptura y transgresión ante la condición impuesta de silenciamiento, ante los intentos de silenciar y ante los silencios —impuestos y estratégicos— acumulados.[9] Los gritos reúnen silencios y reclaman —se apoderan de nuevas— voces secuestradas (Garzón, 2014), subjetividades negadas, cuerpos, naturaleza y territorios violados y despojados. Como bien explica Maldonado-Torres, el grito del espanto del colonizado o colonizada no es simplemente una expresión de horror y terror, puede ser entendido más críticamente como una práctica e intervención (política, epistemológica, ontológica-existencial) que apunta y camina una actitud decolonial y la idea y posibilidad de la decolonización.

---

8 Decía Freire: “el hacer el mundo ético es una consecuencia necesaria de producir existencia humana, o la prolongación de la vida en la existencia [...]. Existencia es vida que se conoce a sí misma como tal” (Freire, 2004: 98) (la traducción es mía).

9 No es de olvidar que mientras el silenciamiento ha sido empleado históricamente como un dispositivo de disciplinamiento y dominación, el silencio estratégico ha sido parte, también a lo largo de la historia, de las prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. La estrategia del silencio así se contempla y construye en las pedagogías y pedagogizaciones “casa adentro” —de carácter político-epistémico, performativo, cultural-ancestral, cimarrón, rebelde, humanizante y afirmante (ver García y Walsh en este libro; Garzón, 2014; Haymes, 2013; Villa y Villa, 2013)— que afinan posturas propias y colectivizan la palabra, la escucha, el saber y el hacer.

> Los principios del giro de-colonial y la idea de de-colonización se fundan sobre el "grito" del espanto del colonizado ante la transformación de la guerra y la muerte en elementos ordinarios de su mundo de vida, que viene a transformarse, en parte, en mundo de la muerte, o mundo de la vida a pesar de la muerte […]. Son muchos los tipos de intervenciones críticas de los colonizados/racializados […]. La orientación fundamental de este tipo de intervenciones, y la *actitud* correspondiente, se remiten al *espanto* y al *grito* de la subjetividad viviente y donadora frente a la modernidad/colonialidad (Maldonado-Torres, 2007: 159-160).

Mi grito, desde luego, no es el mismo grito de las mujeres y hombres que han vivido y viven la herida colonial y su entretejer de patrones de poder que racializan, empobrecen, sexo-generoizan, violan, deshumanizan y desterritorializan. No grito "por" esas sujetas y esos sujetos, no grito "por" los pueblos o las comunidades. Ellas y ellos tienen sus propios gritos. Mi grito es parte de un espanto relacionado y relacional, es un grito frente al sistema capitalista-extractivista-patriarcal-moderno/colonial que nos está matando a todxs (aunque no necesariamente de la misma manera), frente a la desesperanza que desespera (incluyendo de los llamados "progresismos") y frente al qué y al cómo hacer (hacer pensar, hacer actuar, hacer luchar, hacer gritar) *en* y *desde* los contextos míos y *con* otros contextos y colectividades de abajo.

Tengo que desatascar el grito, hacerlo salir de mi pecho, sentir, escuchar y caminar su vibrar. Así deja de ser solo mío, empieza a mezclarse con las "sonoridades de ligazón y resistencia frente a la disminución de la vida […], se replica" (Estévez, 2016: 82). A "salir de la piel de [mi] grito. Meter [me] en la piel del mundo por [mis] poros", como dice Edouard Glissant ([1981]2010: 16), es ser parte de esa nosotras y nosotros que *con* y *desde* los distintos contextos "de abajo" no dejan resonar. Ya no puedo, ya no podemos retener más la indignación y la rabia, el horror y el dolor, ante todos estos hechos aún presentes y cercanos, ante la estrategia del proyecto-guerra de muerte que está en plena operación y con la *tormenta* que ahora nos viene encima (EZLN, 2015).

Los mexicanos hablaban hace más de un año de 150 000 muertos, 50 000 desaparecidos y 50 000 secuestrados. ¿Cuántos son hoy? Ayo-

tzinapa ha sido borrado de las noticias, pero la lucha de lxs familiares y amigxs por encontrar rastros de los normalistas sigue sin cesar. En eso los medios de comunicación sin duda son cómplices: cómplices de hacer desaparecer las luchas de vida. Algo similar ocurre al respecto de lxs zapatistas; el no estar en los medios de comunicación (incluyendo los medios "alternativos") hace pensar que ya no existen, que su resistencia rebelde, su digna rabia y su práctica de autonomía, libertad y pensamiento crítico ante el sistema capitalista y el mal gobierno mexicano, se han esfumado. Claro, el problema no descansa allí. En México, como hace tiempo en Colombia (ver los capítulos de Escobar, Pueblos en Camino, Almendra y Lozano), la guerra de muerte ha llegado a caracterizar la vida cotidiana de la mayoría, la que aterroriza, espanta y calla. Esta guerra es parte de lo que algunxs —incluyendo el presidente venezolano Nicolás Maduro— llaman el "capitalismo paramilitar", una clara tendencia global del modelo neoliberal de desarrollo promocionado principalmente por América del Norte (Anaya, 2015). De hecho, es una guerra bien equipada, con su cuadrilla compleja de aparatos, armas, herramientas y actores que —aunque cambian de cara, estrategia y territorio nacional— mantienen el mismo propósito y objetivo. La explica muy bien el SupGaleano:

> La guerra también viene en los escudos y toletes de las distintas policías en los desalojos; en los misiles israelíes que caen sobre escuelas, hospitales y barrios civiles de Palestina; en las campañas mediáticas que preceden invasiones y juegos las justifican; en la violencia patriarcal que invade los rincones más íntimos; en la intolerancia heterosexual que estigmatiza la diferencia; en el fanatismo religioso; en los modernos mercados de la carne humana viva y sus órganos; en la invasión química del campo; en los contenidos de los medios de comunicación; en el crimen organizado y desorganizado; en las desapariciones forzadas; en las imposiciones del gobiernos; en los despojos disfrazados de "progreso". En suma: en la destrucción de la naturaleza y de la humanidad (en EZLN, 2015: 326).

Como también he argumentado en otra parte (Walsh, 2016), es una guerra hecha proyecto, cuyos efectos sobre la población llegan a alterar radicalmente —y hasta eliminar— la vida y la fábrica social. Silencios y silenciamientos extremos de individualismo e indiferencia en la gente,

rupturas de tejidos comunitarios, organizativos, colectivos y a nivel de lucha política-social son solo algunas de las alteraciones que caracterizan los momentos actuales, parte también de una hegemonía ideológica y de pensamiento que está invadiendo a todas las esferas.

No es casual que las mujeres seamos parte del eje del ataque, particularmente si consideramos que son las mujeres quienes están liderando hoy muchas de las luchas en contra del sistema capitalista-patriarcal-moderno/colonial, el extractivismo y la destrucción de la naturaleza-vida.[10] Lourdes Huanca, lideresa campesina peruana del FEMUCARINAP, habló en 2013 sobre este liderazgo y lucha de mujeres en contra de la violación e invasión de "los territorios de nuestros cuerpos". Para ella, esta invasión y violación (física, simbólica, cultural y territorial) tienen que ver tanto con la presencia en las comunidades de proyectos e industrias extractivistas como con los cambios que esta presencia ha impulsado en las relaciones, estructuras y dinámicas comunitarias. El incremento de alcoholismo, el fomento de comportamientos machistas y el uso distorsionado de conceptos cosmogónicos como dualidad y paridad hacen el juego a la superioridad del hombre y "el poder de los testículos", dice Huanca, justificando el uso del poder masculino sobre cuerpos femeninos como "naturaleza" (en Walsh, 2015a: 120).

Argumenta la filósofa y teórica feminista María Lugones que la actual violencia hacia las mujeres y el creciente feminicidio tienen que ver con "la devaluación total del trabajo y de los cuerpos que antes producían plusvalía y ahora no valen nada" (Lugones en Hevia, 2012). La Comisión Interamericana de Mujeres informó en 2012 que el feminicidio en América Latina alcanza "niveles cercanos a los de pandemia". Añado yo: niveles de horror. Dependiendo del país, se estima que entre 60% a 90% de los homicidios de mujeres son feminicidios, es decir,

---

10 Ejemplos recientes fueron las múltiples movilizaciones y manifiestos de mujeres de comunidades y organizaciones de base el 8 de marzo de 2016, incluyendo la Coordinadora Feminista de Temuko [http://www.mapuexpress.org/?p=7819] y las mujeres amazónicas en defensa del territorio [http://www.corape.org.ec/mujeres-amazonicas-realizaran-una-marcha-en-defensa-de-su-territorio].

muertes de mujeres por parte de hombres que las matan por el hecho de ser mujeres. Me refiero a esas mujeres que mueren prácticamente cada cuatro días en Bolivia, cada 31 horas en Argentina, 15 por día en Brasil, 54 por mes en Honduras y en México más de 2 000 al año (BBC Mundo, 2013; *Observador*, 2015; Valdés, 2015). En Colombia, los datos públicos reportados varían entre una mujer cada tres días a 1 351 feminicidios solo entre 2014 y 2015.[11] Y en el Ecuador —a pesar de un código penal en contra de la violencia hacia la mujer— los feminicidios siguen en aumento. Ahí tenemos el caso de las dos turistas argentinas brutalmente asesinadas en el litoral ecuatoriano mientras grito escribiendo y escribo gritando estas palabras.

Sin duda, el feminicidio es una herramienta del capital-patriarcado —como afirmaba el **Pronunciamiento/Posicionamiento de Movilización "Mujeres habitantes del Estado de México", este pasado 24 de abril de 2016.**[12] Las mujeres en general y especialmente las mujeres jóvenes, campesinas, indígenas y afrodescendientes no son solo desechables, son además blancos de eliminación, subordinación, captura, silenciamiento, destierro y desterritorialización ante el sistema buldozer-excavador-arrastrador del capital y su matriz patriarcal-moderno/colonial del poder.

Grito, gritas, gritamos. Los decibeles, el eco y la resonancia van en crescendo. Se confunden, se comunican, se mezclan y se tejen con otros gritos —con todos los gritos del mundo y desde abajo— incluyendo los gritos de lxs otrxs seres, con lxs del agua, los ríos y la mar, las montañas, los árboles, los pájaros y animales, con los gritos y las gritas de lxs ancestrxs cuya presencia y memoria siguen vivas. Son gritos de horror, dolor, bravura, rabia e indignación, gritos en contra del proyecto de guerra-muerte. Pero también son gritos de, desde, con, por y para la vida, por y para el re-existir, re-vivir y con-vivir con justicia y dignidad.

---

11 Ver: [http://www.eltiempo.com/politica/justicia/feminicidios-en-colombia/15856225] y [http://www.elcolombiano.com/colombia/entre-2014-y-2015-van-1-351-feminicidios-medicina-legal-1-IC2352039].

12 Ver: [http://pueblosencamino.org/?p=2759].

Son gritos que llaman, imploran y exigen un pensar-sentir-hacer-actuar, que claman por prácticas no solo de resistir sino también de in-surgir, prácticas como pedagogías-metodologías de creación, invención, configuración y co-construcción —del qué hacer y cómo hacer— de luchas, caminares y siembras dentro de las fisuras o grietas del sistema capitalista-moderno/colonial-antropocéntrico-racista-patriarcal. "Dejar el grito, forjar la palabra. No es renunciar a lo imaginario ni a las potencias subterráneas, es asumir una duración *nueva*, anclada en el surgimiento de los pueblos", decía Glissant ([1981]2010: 16). "La palabra a gritos del mundo, en la que tiene alcance la voz de todas las comunidades. La acumulación de lugares comunes, de gritos deportados, de silencios mortales en los que comprobar que el poder de los Estados no es lo que mueve de verdad y aceptar que nuestras verdades no conyuguen con el poder" (Glissant, 2006: 30).

Grietas

Dejé desde hace un tiempo atrás la Esperanza Grande, la ESPERANZA con mayúsculas. Me refiero a la ESPERANZA de cambiar o transformar el sistema capitalista-moderno/colonial-patriarcal en su conjunto y totalidad, y de creer que otro mundo a nivel global —y de manera paralela que otro estado— realmente es posible.[13]

Mi apuesta hoy en día está en y por las esperanzas pequeñas, es decir, en y por esos modos-muy-otros de pensar, saber, estar, ser, sentir, hacer y vivir que sí son posibles y, además, existen a pesar del sistema, desafiándole, transgrediéndole, haciéndole fisurar. No dejo de querer un cambio en todo el mundo, para toda la región o para todo el país,

13 Por eso mismo, dejo de pensar y escribir con mayúscula la palabra "estado". Después de la experiencia vivida en los últimos años en el Ecuador, y de observar de cerca la de Bolivia, dejé de creer en la posibilidad de la radical refundación y transformación estatal. Así también me di cuenta de los peligros de agrandar (con el poder de la letra y el significado) esta institución que hasta con su "vestimenta progresista" alienta y alimenta el sistema capitalista-patriarcal-moderno/colonial. Por eso mismo, aquí en este texto y a lo largo del libro (ahí empleando el privilegio y poder editorial), el "estado" pierde su poder "mayuscular".

como también dice la Comandanta Dalia del EZLN: "si no luchamos, el sistema capitalista va a seguir hasta que nos acaba todos, y nunca va a haber un cambio" (EZLN, 2015: 121). Así, retomo las palabras del Subcomandante Insurgente Galeano del epígrafe que abre este libro: "nuestra rebeldía es nuestro NO al sistema. Nuestra resistencia es nuestro SI a otra cosa es posible" (EZLN, 2015: 221). Pensar y actuar al respecto de esta "otra cosa" para reconocerla, lucharla, caminarla y multiplicarla desde abajo —de hecho parte del proyecto de este libro— son actividades político-epistémicas que desmontan, desplazan e interrumpen los universalismos de totalidad, incluyendo los que han venido orientando la izquierda y el feminismo eurocentrados.[14]

Mi apuesta —personal, colectiva y en este libro— es desaprender a pensar desde el universo de la totalidad y aprender a pensar y actuar en sus afueras, fisuras y grietas, donde moran, brotan y crecen los modos-otros, las esperanzas pequeñas. Las grietas se han convertido en parte de mi localización y lugar. Son parte integral de cómo y dónde me posiciono política, epistémica, ética y estratégicamente. Son parte integral también de las transgresiones, indisciplinamientos, rupturas y desplazamientos que me obligan a mirarme críticamente, a aprender a desaprender para reaprender a pensar, actuar, sentir y caminar decolonialmente, a nivel individual y en colectividad. Así son constitutivos de cómo concibo, construyo y asumo mi praxis, incluyendo en la universidad (ver Walsh, 2014).

Pongo mi energía, esfuerzo y atención en lo encarnado, situado y local, en las resquebraduras existentes —en proceso y por venir— que desafían, transgreden, interrumpen y desplazan el sistema dominante, en las fisuras de abajo donde se encuentran, se construyen y caminan formas de estar-hacer-ser-sentir-pensar-saber-vivir muy otras y en las

---

14 Es importante la crítica al feminismo eurocentrado que hace Espinosa (*et al.*, 2014) y su libro de compilación de intelectuales, activistas, pensadoras y académicas provenientes de Abya Yala: *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Ver también Espinosa *et al.* (2013) y el capítulo 19 de Cariño, Cumes, Curiel, Garzón, Mendoza, Ochoa y Londoño en este libro.

posibilidades mismas de *hacer agrietar*. Me refiero tanto a las estrategias, prácticas y metodologías-pedagogías que se entretejen con y se construyen en las luchas de resistencia, insurgencia, cimarronaje, afirmación, re-existencia, re-humanización y liberación (Walsh, 2013), como a las acciones sociales, políticas, epistémicas, artísticas, poéticas, performáticas, espirituales —todas pedagógicas— que empleamos para resquebrar y fisurar, para in-surgir y construir, así como para ensanchar y profundizar las grietas. Es a todo eso a que me refiero cuando hablo del espacio, lugar, incidencia y el hacer de las grietas decoloniales (ver Walsh, 2013).

Las grietas dan luz a esperanzas pequeñas.[15] Pienso en la flor que apareció de un día al otro en una pequeña rendija de las gradas exteriores de piedra y cemento de mi casa, también en las dos hojas verdes que brotaron ante mis ojos desde el asfalto de una vereda en plena ciudad. Las grietas que pienso revelan la irrupción, el comienzo, la emergencia, la posibilidad y también la existencia de *lo muy otro* que hace vida a pesar de —y agrietando— las condiciones mismas de su negación.[16] Para muchxs, estas grietas pasan inadvertidas, desapercibidas e invisibles, fuera de las esferas de percepción, atención y visión. Esto se debe, en gran medida, a la naturalización miope de la vida y el vivir contemporáneo, pero también se debe a la inhabilidad —incluso entre muchxs de la llamada izquierda— de imaginar y comprender los modos-otros que existen y podrían existir en los bordes y quiebres (Walsh, 2014). Las grietas así requieren un refinamiento del ojo, de los sentidos y de la sensibilidad para poder ver, oír, escuchar y sentir lo muy otro deviniendo y siendo, y para reconocer en ello la esperanza pequeña que no solo grita, sino también afirma y camina *vida*.

---

15 Así, pienso en la luz de la que habló Gloria Anzaldúa: "la luz que alumbra la oscuridad" (2015: 8), la luz que es la luna, la sombra y el sueño.

16 De hecho, esta no es la única forma de pensar las fisuras o grietas, en las comunidades negras del Pacífico, dice Juan García, la gente habla de las fisuras en el sentido de amenazas y peligros, como estas resquebraduras donde puede entrar lo foráneo, el bicho (real o simbólico) que va comiendo y destruyendo desde adentro (conversación personal, abril 2016).

"Nuestro caminar, aunque existe siempre al borde de la posibilidad, existe", nos recuerda el Colectivo Grietas. Su caminar y luchar son los de muchxs colectivxs e individuos en Abya Yala hoy (incluidos lxs presentes en este texto) que buscan, generan y se sitúan en, desde y con las grietas; agrietando para construir, diariamente y desde diferentes espacios, geografías y tiempos, formas de estar, hacer, ser, sentir, pensar, saber, existir y vivir muy otras. "Ensanchamos un poco más la grieta que habitamos en el muro de las imposibilidades económicas y políticas", dice el Colectivo, "y hacemos más profunda la resquebrajadura dentro del gran muro del capitalismo […]. En fin, damos cabida a todo lo que se oponga al shock sistémico y existencial que inmoviliza las ganas de cambiar al mundo" (Colectivo Grietas, 2012: 6).

Las grietas, por supuesto, son la consecuencia de las resistencias e insurgencias ejercidas y en marcha. Se abren y toman forma en la lucha misma, en levantamientos, rebeliones y movimientos pero también en prácticas creativas y cotidianas. Me refiero a las prácticas no basadas en la lógica de la modernidad/colonialidad capitalista-patriarcal-heteronormativa-racializada con su "monólogo de la razón moderno-occidental" (Bautista, 2009), negación ontológica-existencial, epistémica y cosmogónica-espiritual, explotación de la naturaleza y proyecto de guerra-muerte, sino en sus exterioridades, bordes y fisuras. Son esas fisuras construidas, creadas, moldeadas y vividas desde abajo, que dan cabida a procesos y prácticas que el sistema del poder —y también la izquierda tradicional, partidista y "revolucionaria"— jamás pudieron ni podrán imaginar o comprender.

El capitalismo, como sabemos, se piensa y posiciona como omnipotente, global y totalizador. Por eso mismo, la postura de la izquierda latinoamericana ha sido, históricamente, por su transformación y derrocamiento total. El problema con esta postura, como bien explica Gustavo Esteva (2014), es que no permite liberar la acción política ni permite darse cuenta de las grietas de abajo y su fuerza y posibilidad esperanzadora. "En una lucha anticapitalista […] no podemos liberar la acción política mientras mantengamos una visión del capitalismo que nos sumerge en esa paranoia, cuando se le percibe como un sistema

unificado, homogéneo, que ocupa todo el espacio social y del que nada puede escapar" (Esteva, 2014).

Esta visión paralizante —a lo que refiero arriba como la Esperanza Grande— se nutre, siguiendo Esteva, "con la idea de que este sistema mundial sólo puede ser desmantelado en su conjunto". La izquierda educada en esta tradición, dice Esteva, "lucha continuamente contra un espectro o pospone continuamente la lucha real contra el capitalismo, porque no ha conseguido hacerse de la fuerza que se requiere para enfrentar al gigante que su imaginación concibe. Esta postura descalifica toda realidad no capitalista [...] y rechaza toda lucha parcial contra el capitalismo y más aun la que pretende localizarse más allá del capitalismo" (Esteva, 2014: 41).

Así argumenta Esteva por la necesidad de "salir de las cárceles intelectuales e ideológicas [...] liberar la esperanza de su prisión intelectual y política" (Esteva, 2014: 65) y construir "nuevas formas de lucha transformadora" (2014: 7). Tal apuesta recuerda la llamada de Paulo Freire, casi al final de su vida, a "reinventar las formas de acción política" (Freire, 2003: 50). Decía Freire que "hay que reinventar la forma de pelear, pero jamás parar de pelear", hay que buscar nuevos caminos de lucha, nuevas formas de rebeldía (Freire, 2003: 55, 59).

En el libro *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*, resultado de un reunión-seminario-semillero de pensamientos, con la participación de la Comisión Sexta del EZLN, los subcomandantes insurgentes Moisés y Galeano (autorreferidos como SupMoisés y SupGaleano) resaltan la necesidad de nuevas formas y métodos de lucha, resistencia y rebeldía ante las múltiples cabezas actuales y cambiantes del capitalismo —la "hidra" capitalista capaz de mutarse, adaptarse y regenerarse— y ante la catástrofe o tormenta que está por venir: "están cambiando las cosas y los compañeros y compañeras están cambiando las formas de lucha. Tenemos que buscar cambiar para poder sobrevivir" (EZLN, 2015: 355).

En esta búsqueda de cambiar, los y las zapatistas emplean su metodología —que es una pedagogía— de caminar y preguntar. Preguntando se camina. Preguntando también agrietan el muro de la historia.

> Si no hay grieta, bueno, pues a hacerla arañando, mordiendo, pateando, golpeando con manos y cabeza, con el cuerpo entero hasta conseguir hacerle a la historia esa herida que somos [...]. Las zapatistas y los zapatistas han aprendido que si paras de arañar la grieta, ésta se cierra. El muro se resana a sí mismo. Por eso tienen que seguir sin descanso. No sólo para ensanchar la grieta, sobre todo para que no se cierre [...]. Ahora lo importante es la grieta (EZLN, 2015: 198, 201).

Durito, un pequeño escarabajo que usa lentes y fuma pipa, protagonista de muchos de los cuentos del ya finado Subcomandante Insurgente Marcos, también ha tenido mucho por decir sobre el muro y las grietas:

> Ya achatado, los poderosos han colocado el mundo como si fuera una pared que divide a unos de otros. Pero no es una pared así como lo conocemos, no. Es una pared acostada. O sea que no sólo hay un lado y otro lado, sino que hay un arriba y un abajo [...]. El muro y los que están arriba pesan mucho, y que, entonces, los que están abajo se inconforman, murmuran, conspiran. Además el gran peso ha provocado que se haga una gran grieta en el muro [...]. Los de abajo, es decir, la inmensa mayoría de la humanidad, trata de asomarse por la hendidura para ver qué es lo que pesa tanto y, sobre todo, por qué es que debe soportar ese peso [...]. La rebeldía en el mundo es como una grieta en un muro: su primer sentido es asomarse al otro lado. Pero después, esa mirada debilita el muro y termina por resquebrajarlo por completo. La rebeldía va más allá de lo que va el "cambio" moderno, [el que] aprovecha la grieta para colarse al otro lado del muro, al de arriba, olvidando, consciente o inconscientemente, que por la grieta no pueden pasar todos [...]. La rebeldía, en cambio, va mucho más allá. No pretende asomarse al otro lado, ni mucho menos pasar allá, sino lo que quiere es debilitar el muro de tal forma que acabe por desmoronarse, y, así, no haya ni uno ni otro lado, ni un arriba ni un abajo (Subcomandante Insurgente Marcos, 2003 en Colectivo Grietas, 2012: 7-8).

En su texto *Agrietar el capitalismo*, John Holloway, intelectual inglés radicado desde hace mucho tiempo en México, argumenta que "las grietas siempre son preguntas, nunca respuestas [...]. Es allí desde donde comenzamos, desde las grietas, las fisuras, los cismas, los espacios de negación-y-creación rebelde [...] de otro-hacer. La grieta es una insu-

bordinación del aquí-y-ahora, no un proceso para el futuro" (Holloway, 2011: 22-23, 28-29). Su importancia, en este sentido, está en su propio hacer, en su hacer siendo y haciendo. Eso resalta Holloway cuando habla del método y la actividad práctico-teórica de la grieta:

> Un arrojarnos físicamente contra las paredes y también un detenernos a reflexionar y buscar las grietas o las fallas en la superficie. Las dos actividades son complementarias, la teoría sólo tiene sentido si se la entiende como parte del esfuerzo desesperado por hallar una salida, por crear grietas que desafíen el avance aparentemente imparable del capital, de las paredes que nos están empujando hacia nuestra destrucción [...]. La apertura de las grietas es la apertura de un mundo que se nos presenta como cerrado [...]. El método de la grieta es el método de la crisis: quisiéramos comprender a la pared, pero no a partir de su solidez, sino desde sus grietas (Holloway, 2011: 8-9).

Así, las grietas como las estamos proponiendo y pensando —junto con Holloway, el EZLN, Colectivo Grietas y unx amplix nosotrxs— son el lugar del hacer práctico-teórico y, sin duda, político-pedagógico, de las esperanzas (esperanzares) pequeñas. Son parte del cómo o de "los cómo" en palabras de Olvera (ver capítulo 5), de las rupturas, transgresiones y desplazamientos de la lógica y del orden capitalista-patriarcal-moderno/colonial, de la re-existencia haciéndose y de estas formas muy-otras constitutivas de —que construyen, hacen, caminan y pedagogizan— lo decolonial. En las grietas es donde empieza a entretejerse, sin duda, lo pedagógico y lo decolonial.

Como expliqué con más detalle en el primer tomo de este libro, entiendo la pedagogía como una práctica y un proceso sociopolítico productivo, como una metodología esencial e indispensable, fundamentada en la realidad de las personas, sus subjetividades, historias y luchas, como decía Freire (1974). Pero mi entendimiento no queda allí. Reconozco las limitaciones de Freire (ver Walsh, 2013; 2015b), incluyendo su orientación ideológica-política enraizada en posturas, visiones y paradigmas emancipatorias occidentales. Esta orientación que él mismo criticó al final de su vida no le permitía ver con claridad las estructuras racializadas, heteronormativas y patriarcales, las experiencias vividas de

la colonialidad y las luchas por autonomía, autodeterminación y descolonización (Smith, 1999).

Por eso mismo pienso la pedagogía, las pedagogías y la pedagogización —así resaltando su "verbalidad"— (Vázquez, 2014) con y más allá de Freire. En este pensar encuentro resonancia y acompañamiento especial en la postura de la feminista caribeña Jacqui Alexander y su libro poderoso *Pedagogies of Crossing*. En su texto, Alexander se alía con la comprensión de Freire de pedagogía como método, al mismo tiempo que define su proyecto atravesando otros dominios que la conducen más allá de los confines de la modernidad y el aprisionamiento de lo que ella denomina su "episteme secularizada". El proyecto de Alexander es "perturbar y reensamblar las divergencias heredadas de lo sagrado y lo secular, que se corporizaron y descorporizaron" a través de las pedagogías que derivaron del "cruce", concebido como mensaje significante y existencial, como pasaje hacia una configuración de nuevas maneras de pensar y ser (ver también el capítulo de Ferrera-Balanquet). La posición de Alexander no es explícitamente desde lo decolonial, sin embargo, ella compromete esta perspectiva en su análisis de la fragmentación material y psíquica y el desmembramiento producido por la colonización, y en su énfasis en el trabajo de descolonización en relación con el ansia de todo conjunto, lo que Vázquez (2014) describe como "relacionalidad". Aquí ella sostiene que:

> Los movimientos de liberación de izquierda no han comprendido esto suficientemente en la psicología de la liberación [...]. Lo que hemos ideado como una política de oposición ha sido necesaria, pero nunca nos sostendrá, ya que mientras puede darnos algunas ganancias inmediatas (que se hacen más efímeras en tanto más grande sea la amenaza, lo cual no es una razón para no luchar), no puede en última instancia alimentar ese lugar profundo dentro nuestro: ese espacio de lo erótico [...] el Alma [...] lo Divino (Alexander, 2005: 281, 282) (la traducción es mía).

Para Alexander, las pedagogías deben ser concebidas en este sentido; se apela y conjura el modo-otro de lo decolonial. Por eso aquí encuentro particularmente relevante su comprensión múltiple de "pedagogía":

> Como algo dado, como entregado en la mano, revelado; como algo que irrumpe transgrediendo, perturbando, dislocando, invirtiendo conceptos y prácticas heredados, como esas metodologías psíquicas, analíticas y organizacionales que utilizamos para conocer lo que creemos que conocemos en pos de hacer posibles diferentes conversaciones y solidaridades; como un proyecto tanto epistémico como ontológico amarrado a nuestro modo de ser y, por lo tanto, semejante a la formulación de Freire de la pedagogía como metodología indispensable. Pedagogías [que] convocan conocimientos subordinados que son producidos en el contexto de las prácticas de marginalización para que podamos desestabilizar las prácticas existentes de conocer y así cruzar estas fronteras ficticias de exclusión y marginalización (Alexander, 2005: 7) (la traducción es mía).

Con Alexander encuentro una afinidad que permite ir más allá de las divisiones y totalizaciones que la colonialidad ha impuesto y hacia movimientos que más bien apuntan el cómo de lo decolonial, a sus pedagogías y praxis, especialmente respecto a las grietas. De hecho, ese es uno de los enfoques centrales del presente volumen colectivo que lxs lectorxs tienen en sus manos.

Así, me interesa —nos interesa— no solo lo que despierta, despeja y despliega en las grietas, sino también —y más críticamente— el cómo de su hacer. Es decir, cómo se hace —cómo hacemos— las acciones, procesos, prácticas metodológico-pedagógicas y luchas praxísticas de agrietar, y cómo estas actividades empujan, provocan y avanzan formas otras de estar, ser, pensar, saber, sentir, existir y vivir; formas que interrumpen, transgreden y fisuran la matriz de poder y su proyecto-guerra de muerte. Son estas "pedagogizaciones" y agrietamientos que dan sustento y andanza a las esperanzas pequeñas, esperanzas que cuando empiezan a hablarse, aliarse y tejerse entre ellas, se hacen más fuertes y más imparables en su alentar, crecer y caminar. Sin embargo, "pensar que la esperanza solo transforma el mundo y actuar movido por esa ingenuidad es un modo excelente de caer en la desesperanza", decía Freire. "La desesperanza nos inmoviliza, nos hace sucumbir al fatalismo en que no es posible reunir las fuerzas indispensables para el embate recreador del mundo". Por eso, "la esperanza necesita de la práctica para volverse historia concreta" (Freire, 2002: 8).

La lucha tiene que ser movida por la esperanza, por el fundamento ético-histórico de su acierto, como sostenía Freire. La esperanza "forma parte de la naturaleza pedagógica del proceso político del que esa lucha es expresión" (2002: 9). La esperanza, en este sentido, es por sí un componente necesario y constitutivo de la práctica pedagógica y la pedagogía práctica, es decir praxística, de las grietas y la acción, y de su cómo hacer agrietar. Pero también es parte de las prácticas pedagógicas y pedagogías praxísticas de sembrar. Me refiero tanto a las siembras de la resistencia, re-existencia y vida (donde hay guerra-muerte) —que incluyan la voluntad de políticamente, ontológica—existencialmente y colectivamente luchar "descifrando una praxis transformativa" (Alexander, 2005: 130), como a "esos cómo" (Olvera) de su germinar, propagar, cultivar y cuidar.

Siembras

"Sembrar vida donde está la muerte. Este es apenas un punto de partida", dice René Olvera. "Sembrar vida, ahí donde mero está la muerte" es, además, el llamamiento que ha venido haciendo Pueblos en Camino (del que Olvera forma parte) desde 2014, en sus jornadas de encuentros desde y con los pueblos de abajo para resistir y transformar.

> Resistimos a malos gobiernos intentando crear los propios; Resistimos al afán de lucro capitalista con economías desde los pueblos; Resistimos al patriarcado creando comunidad entre mujeres y hombres; Resistimos a la colonialidad desclasificándonos; Resistimos a la muerte sembrando vida. Y por eso llamamos al encuentro entre lxs de abajo (ver: https://sembrarvidaahidondemeroestalamuerte.wordpress.com).

"Sembrar vida, ahí donde mero está la muerte, ha sido y es el camino/horizonte de millones de personas, organizaciones, colectivos, comunidades, pueblos, en campos y ciudades del Planeta Tierra para no desaparecer. Y también se ha vuelto nuestro camino/horizonte" (ver: http://pueblosencamino.org/?cat=54). En palabras de Manuel Rozental, también integrante de Pueblos en Camino, "como la muerte no es alternativa, hay que sembrar de vida el futuro" (en Lao, 2009).

Hoy la apuesta de sembrar es fundamento central de las insurgencias, resistencias y re-existencias de muchos pueblos, comunidades y colectividades enfrentando, desde y con lxs de abajo, la violencia, el desmembramiento, el despojo, la desterritorialización y la destrucción relacionadas con la acumulación del capital global y su lógica y sistema de guerra-muerte, desarrollista, occidentalizante y modernizante, y patriarcal-moderno/colonial. No es de olvidar que al respecto de esta lógica y sistema, el feminicidio, el extractivismo y el exterminio de las fuerzas inter-con-relacionales y vitales de seres, saberes, territorios, memorias y comunidades —de la Madre Naturaleza misma— tienen un papel funcional. En este contexto y frente a esta realidad, el acto de sembrar —la siembra— es un acto insurgente. Insurgente por su insurgir e incidir; por hacer-nacer, renacer, resurgir, crear y construir posibilidades, esperanzas y pericias de vida y vivir que no solo afrontan la lógica-sistema dominante, sino que también contribuyen a su agrietamiento, debilitamiento, desmantelamiento y destrucción eventual, y al crecimiento de algo radicalmente distinto.

La siembra, en este sentido, no es un acto descontextualizado, desterritorializado, descorporizado o individual. Es un acto persistente, consciente y situado que en su práctica, proceso y continuidad invoca y convoca las memorias colectivas que siguen muy vivas, las rebeldías, resistencias e insurgencias de lxs ancestrxs y antepasadxs, y la colectividad-comunidad (ver capítulo de García y Walsh). En la práctica, proceso y continuidad se descubren, inventan y realizan métodos de los cómo hacer, pedagogías vivas, de vida y dignidad renacientes, que cultivan semillas de decolonialidad y sus gérmenes, brotes, raíces y crecimientos “muy otros”. De hecho, esta siembra, este hacer-sembrar y sus cómo no están solamente en —ni tampoco solamente son de— la tierra. Tienen que ver con todas las esferas de la vida, de la re-existencia física, simbólica, social, cultural, cosmológica-espiritual, como también de saberes, sabidurías y conocimientos.

El EZLN argumenta que ante la tormenta que viene y ante las múltiples cabezas crecientes, cambiantes y generativas de la hidra capitalista, necesitamos cultivar nuevos semilleros de pensamiento crítico,

semilleros y semillas que podrían hacer crecer nuevos métodos —nuevas pedagogías— de lucha.[17] “La semilla […] que cuestione, provoque, aliente, impulse a seguir pensando y analizando. Una semilla para que otras semillas escuchen que hay que crecer y lo hagan según su modo, según su calendario y geografía” (SupGaleano en EZLN, 2015: 33). “Ahí véanlo qué semilla es buena”, dice SupMoisés, “y qué semilla piensan que no es buena o que no se puede poner en práctica, véanlo qué cosa se tiene primero que hacer, y el segundo, el tercero, el cuatro, así” (2015: 179). “Se trata de agarrar las semillas y escoger cuáles son las que nos sirven” (2015: 350) y de ahí el qué y cómo hacer, sembrar y luchar.

Para mí, la siembra no se puede separar de los gritos y de las grietas. Se entretejen en actitud, complicidad y en el afán creativo, propositivo y “preguntativo” de qué y cómo hacer (de qué y cómo gritar, agrietar, sembrar y caminar). Se entretejen en —apelan y conjuran— modos-otros de pensar, sentir, saber, expresar, actuar, agenciar —estando, siendo, sintiendo, pensando, sabiendo, gritando-agrietando-sembrando, haciendo luchando— desde, con, por y para la vida ante la guerra-muerte que es el capital-global-racista-patriarcal-colonial.

Entretejeres a grito: agrietando, sembrando y haciendo caminar

Mis gritos no han parado ni tampoco su espanto, rabia, indignación o vibrar. Lo que pasa es que ahora no son solo míos. Forman parte de un entretejernos a gritos, interrumpiendo y transgrediendo los silencios impuestos e implosionando desde su acumular. Oiga, ¿no pueden escucharlos en su luchar?

Desde las grietas, los gritos sonoros hacen temblar, pero también hacen agrietar. Ahí están lxs gritonxs y gritadorxs arañando, golpeando

17 Dice el SupMoisés que “con el pensamiento crítico lo analizamos sus modos del enemigo, de quien nos oprime, nos explota, nos reprime, nos desprecia, nos roba. Pero también con el pensamiento crítico vamos viendo cómo es nuestro camino, cómo son nuestros pasos […]. Los llamamos a que hagan sus propios semilleros y nos comparten lo que ahí siembren” (EZLN, 2015: 349).

y resquebrando, juntando fuerzas –como no basta con los gritos- para actuar, pensar, luchar y también sembrar.

Así los gritos, grietas y siembras van entretejiéndose, entretejiéndonos en un cada vez más crítico y urgente caminar. Son los gritos, grietas y siembras de la gente que, en parte, hacen el camino. Un camino, desde luego, que no solo se hace como fisuras en la estructura sino —como bien afirma la feminista decolonial Betty Ruth Lozano— también como mundos por fuera de esa estructura: "como ontologías de la vida que pudieron ser porque no consiguieron ser completamente colonizadas, colonización inconclusa que ahora se pretende terminar" (conversación personal, 11/05/2016). La gente, desde sus mundos-otros y desde sus prácticas-otras, que logran plantar a pesar de y en las resquebraduras de la estructura-sistema-lógica dominante sí hace camino y sí hace caminar.

Como advierte Enrique Dussel (2014: 322): "sin la praxis no se hace camino". El camino no se puede hacer sin referencias, "se necesita una brújula y saber en qué dirección hay que caminar. La brújula son los principios", dice Dussel, "y la dirección se descubre en su aplicación concreta, con el material de la praxis cotidiana, militante, solidaria". Es esta praxis que Freire entendió como la acción y reflexión en el mundo para cambiarlo, una praxis ético-política —significativa o de sentido como decía la feminista afroamericana bell hooks (1994: 47)— fundamentada en la lucha de, por y para la vida. En su pensar con Freire, Dussel resalta esta ética de praxis, conciencia y acción y su sentido pedagógico:

> La *praxis* de "transformación" no es el lugar de una "experiencia" pedagógica; no se hace para aprender; no se aprende en el aula con "conciencia" teórica. Es en la misma praxis transformativa de la "realidad real" e histórica donde el proceso pedagógico *se va efectuando* como progresiva "concienti-*zación* ("acción"–en-la-que-se-va-tomando-conciencia-ético-transformativa: liberación) [...]. Se trata de un proceso *realísimo*, concreto [...] ético "material": la *vida* (Dussel, 2002: 436).

Es la ética de la lucha, la praxis de vivir lo que cada quien afirma y la pedagogía viva que se construye y construimos en el camino de luchar y sembrar, cultivar y sostener los mundos-otros y modos-otros, que va

marcando y significando los entretejeres de lo pedagógico y decolonial. Me refiero a las prácticas accionales, las apuestas praxísticas-políticas y los procesos metodológicos y organizativos que empleamos e inventamos tanto para luchar en contra del proyecto guerra-muerte como para crear, posibilitar y afirmar la vida fuera de la lógica-estructura capitalista-patriarcal-moderno/colonial imperante.

Esas son las pedagogías decoloniales que construimos, "sentipensamos" y a las que caminamos en este libro; los gritos, las esperanzas y las fuerzas que se juntan haciendo caminar. Un juntar que nos hace saber que no estamos solxs, que no somos pocxs, y que esos mundos-modos-prácticas-muy-otrxs sí existen y siguen en su siembra, germinación y florecer.

Referencias bibliográficas

Albán, Adolfo. (2008). "¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia". En: Wilmer Villa y Arturo Grueso (eds.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional-Alcaldía Mayor.

Alexander, Jacqui. (2005). *Pedagogies of Crossing. Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Durham, NC: Duke University Press.

Anaya, Jeanpier. (2015). "Capitalismo paramilitar, la etapa superior del neoliberalismo". En: *Resumen Latinoamericano*, 13 de septiembre de 2015. [Disponible en: http://www.resumenlatinoamericano.org/2015/09/13/capitalismo-paramilitar-la-etapa-superior-del-neoliberalismo].

Anzaldúa, Gloria. (2015). *Light in the Dark/Luz en lo oscuro*. Durham, NC: Duke University Press.

Bautista, Rafael. (2009). "Bolivia: del Estado colonial a estado plurinacional". La Paz: s.e.

BBC Mundo. (2013). "Mapa del feminicidio en América Latina". En: BBC Mundo. [Disponible en: https://proyectocuerpodemujerpeligrodemuerte.wordpress.com/2013/07/05/mapa-del-feminicidio-en-america-latina-2013/].

Colectivo Grietas. (2012). "Editorial Grietas", nº 1, pp. 4-6.

Dussel, Enrique. (2002). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

Espinosa, Yuderkys, Diana Gómez y Karina Ochoa. (2014). "Introducción". En: Yuderkys Espinosa *et al.* (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad de Cauca.

Espinosa, Yuderkys, Diana Gómez, María Lugones y Karina Ochoa. (2013). "Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial: Una conversa en cuatro

voces". En: Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya-Yala.

Esteva, Gustavo. (2014). Nuevas formas de revolución. Notas para aprender de las luchas del EZLN y de la APRO. Oaxaca: El Rebozo.

Estévez, Mayra. (2016). *Estudios sonoros en y desde Latinoamérica: del régimen colonial de la sonoridad a las sonoridades de la sanación*. Tesis doctoral. Quito: UASB.

EZLN. (2015). *El pensamiento crítico frente a la hifra capitalista I. Participación de la Comisión Sexta del EZLN*. México: EZLN.

Fonseca, Vanesa. (1997). "América es nombre de mujer". En: *Reflexiones*, vol. 58, nº 1.

Freire, Paulo. (2002). *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI.

———. (2003). *El grito manso*. Buenos Aires: Siglo XXI.

———. (2004). *Pedagogy of Indignation*. Boulder: Paradigm.

Gago, Verónica. (2016). "Treinta años de espera, dos siglos de condena". En: *Página 12*, 4 de marzo de 2016. [Disponible en: http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-10424-2016-03-04.html].

Garzón, María Teresa. (2014). "Proyectos corporales. Errores subversivos: hacia una performatividad decolonial del silencio". En: Yuderkys Espinosa *et al.* (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad de Cauca.

Glissant, Edouard. (2006). *Tratado del todo-mundo*. Barcelona: El Cobre.

———. ([1981]2010). *El discurso antillano*. La Habana: Casa de las Américas.

Haymes, Stephen Nathan. (2013). "Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano". En: Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya-Yala.

Hernández, Maribel. (2016). "Asesinan a Berta Cáceres, líder hondureña contra la explotación medioambiental de las transnacionales". En: Desalambre.Eldiario.es, 4 de marzo de 2016. [Disponible en: http://www.eldiario.es/desalambre/Asesinan-Berta-Caceres-medioambiental-Honduras_0_490651434.html].

Hevia, L. (2012). "El feminicidio tiene relación con la devaluación de los cuerpos que ahora no valen nada. Entrevista con María Lugones". En: *Diario La Mañana Neuquen*, 5 de noviembre de 2012. [Disponible en: http://www.Imneuquen.com.ar/noticias/2012/11/5/el-femicidio-tiene-relación-con-la-devaluacion-de-los-cuerpos-que-ahora-no-valen-nada_167722].

Holloway, John. (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.

hooks, bell. (1994). *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*. NY: Routledge.

Lao, Waldo. (2009). "Manuel Rozental: quienes me señalan pretenden silenciarme". En: *América Latina en movimiento*, 6 de marzo de 2009. [Disponible en: http://www.alainet.org/es/active/30721].

Lozano, Betty Ruth. (2016). *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo decolonial*. Tesis doctoral. Quito: UASB.

Maldonado-Torres, Nelson. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.

———. (2008). *Against War. Views from the Underside of Modernity*. Durham, NC: Duke Press.

Red Mariposas de Alas Nuevas Construyendo Futuro. (2015). "La muerte de Sandra Patricia Angulo no es un asesinato más, es un feminicidio". Buenaventura, Colombia. [Disponible en: http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/feminicidioBuenaventura/comunicado-feminicidio-Buenaventura.pdf].

Valdés, Kattya. (2005). "Bolivia no tiene datos oficiales sobre cantidad de feminicidios". En: La Razón, 12 de junio 2015. [Disponible en: http://www.la-razon.com/ciudades/Violencia-Bolivia-datos-oficiales-cantidad-femini cidios_0_2288171176.html].

Vázquez, Rolando. (2014). "Colonialidad y relacionalidad". En: María Eugenia Borsani y Pablo Quintero (eds.), *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: Universidad Nacional de Comahue.

Villa, Wilmer y Ernell Villa. (2013). "Donde llega uno, llegan dos, llegan tres y llegan todos. El sentido de la pedagogización de la escucha en las comunidades negras de Caribe Seco colombiano". En: Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya-Yala.

Walsh, Catherine. (2008). "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado". En: *Tabula Rasa*, julio-diciembre de 2008, nº 9, pp. 131-152.

———. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: UASB/Abya-Yala.

———. (2013). "Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos". En: Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya-Yala.

———. (2014). "Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales". En: *E-misférica*, vol. 11, nº 1. [Disponible en: http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-111-gesto-decolonial].

———. (2015a). "Life, Nature, and Gender Otherwise: Feminist Reflections and Provocations from the Andes". En: Wendy Harcourt e Ingrid Nelson (eds.), *Practising Feminist Political Ecologies. Moving Beyond the "Green Economy"*. Londres: Zed Books.

———. (2015b). "Decolonial Pedagogies Walking and Asking. Notes to Paulo Freire from Abya Yala". En: *International Journal of Lifelong Education*, vol. 34, nº 1, pp. 9-21.

———. (2016). "¿Comunicación, decolonización y buen vivir? Notas para enrededar, preguntar, sembrar y caminar". En: Francisco Sierra y Claudio Maldonado (eds.), *Comunicación, descolonización y buen vivir*. Quito: CIESPAL.

Parte I
EN DEFENSA DE TIERRA-VIDA

LAS COSAS NO SON LO QUE PARECEN

Sebastiano Monada (Raúl Prada Alcoreza) (fragmento)[18]

El mundo es otra *cosa* distinta a su simulacro
No es la representación tenida a mano
El mundo se halla en el afecto de los cuerpos
Enraizado en los territorios sembrados
Por rudas manos labradoras
Y sabias técnicas eficaces
Apareciendo en su originalidad inaugural
Haciendo pluralmente a cada quien distinto
Y al conjunto heterogéneo como constelación bullente
Atizada por la abrumadora diversidad de la materia
Plenitud del voluntario esfuerzo infinitesimal
Como advenimiento enigmático creador
Del juego hacedor de fuerzas primordiales
Revelando nuestra participación en la existencia
Plena de la algarabía de partículas y ondas
Alegres en sus vibraciones musicales
Indispensable experiencia en milenios acumulada
Replicada en su semiótico desciframiento analítico
Cuando somos capaces de aprender
Intrascendente cuando pretendemos poseer
El misterio descubierto por la razón fantasma
O la autenticidad de la complexión del cosmos
Y lanzamos paradigmas como continentes intangibles
Cuando lo único certero es la pretensión orgullosa

18 Texto completo disponible en: [http://dinamicas-moleculares.webnode.es/products/subversion-afectiva].

Del conocimiento evocativo traduciendo en palabras
Sus enunciaciones lánguidas como erguidos quijotes
Y en el saber conceptual formulando axiomas
Como *esqueletos de alondras y lobos de penumbra*
Como recita Federico García Lorca

Las disposiciones arraigadas en los escenarios políticos
Son otra *cosa* distinta a sus banderas enarboladas
Independientemente de las creencias difundidas
De los actores emuladores de tragedias y dramas
Justificando sus actos de una u otra manera
Son resultados del abigarrado juego de fuerzas
Adquieren el sentido otorgado por las pujanzas concurrentes
Enjundia infalible incontrolable en sus convulsos desplazamientos
Por los actores de las odiseas inconclusas
Estén a favor o en contra del retorno
Depende de los inesperados efectos causados
Y del tejido compuesto por las manos ágiles
De las hermosas tejedoras ancestrales
Artesanía impredecible del laberinto recorrido
En las búsquedas interminables de intrépidas salidas
O de liberadoras refulgentes fugas

Parece que todos los caminos conducen al sitio
Como se decía en el refrán respecto a Roma
Se haga una cosa u otra con la baraja
De naipes ajados en su uso innumerable
A pesar de la maraña tupida de las plantas
Que crecen quebrando el asfalto de la calle
De los bosques talados por los tractores
Que avanzan sembrando hogueras
Y de los bosques no talados
Pues resisten la llegada de la civilización cosificada
La experiencia nos muestra la vulnerabilidad
De la insostenible condición humana
La relatividad de los fines y los métodos
De los intereses y las ideologías farsantes
Al final la vida es la orientación inscrita
En la memoria primordial de los cuerpos
La que encauza el ritmo de la danza
Deleitando al aire, a la concavidad celeste

Con los dulces movimientos rítmicos de sus curvas
La que abre horizontes con el esplendor candoroso
De acompasadas armonías de ciclos vitales
Presentando soluciones posibles a los desafíos
De encrucijadas repentinas en el camino
Si se quiere de a de veras sobrevivir
Habrá que satisfacer a los ritmos musicales
En los transcursos entrañables de la materia
En las proliferantes creaciones inéditas de la vida
Pretender imponerle un programa humano
A la abierta existencia de los seres
Cualquiera sea éste diseño dominante
Es como querer enseñarle los simples esquemas
Escolares provisionales a la matriz que nos contiene

UTOPÍA DEL AHORA

Samyr Salgado

Para Eduardo Galeano y Patricio Guerrero

Como si el horizonte decidiera acercarse
unos cuantos pasitos adelante,
—es decir hacia nosotros—
como si se atreviera a venir y viniera.

La esperanza, que por las grietas,
se empeña en renacer,
sale al encuentro del mañana,

abajo,
se siente
el calor de las abuelas piedras,
se escucha
las voces del tiempo
que hablan y cantan,

abajo,
una minka[19] de manos y corazones
persisten en criar y tejer la vida...
las semillas de maíz,
el espíritu del agua,
del fuego,
de la montaña...
de la palabra que somos,
laten dentro de nosotros.

19 *Minka*: trabajo colectivo.

Como si la esperanza se rebelara
a esperar el mañana
como si ella fuera algo,
que se viviera ahora…

Capítulo 1

DESDE ABAJO, POR LA IZQUIERDA, Y CON LA TIERRA
La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América[20]

Arturo Escobar

Salgo a caminar por la cintura cósmica del sur
Piso en la región más vegetal del tiempo y de la luz
Siento al caminar toda la piel de América en mi piel
y anda en mi sangre un río que libera
en mi voz su caudal.
—"Canción con todos", Mercedes Sosa, interprete

Soy el desarrollo en carne viva.
—"Latinoamérica", Calle 13

En una nota reciente en *América Latina en Movimiento*, titulada "La crisis del pensamiento crítico latinoamericano",[21] el profesor Emir Sader lamenta "la relativa ausencia de la intelectualidad crítica" latinoamericana, particularmente en momentos de ataques renovados de la derecha contra los gobiernos progresistas.

20 Una versión anterior de este texto fue presentada como charla magistral en la VII Conferencia de la CLACSO (Medellín, noviembre 10-14, 2015). Agradezco a Pablo Gentili y Fernanda Saforcada la invitación a este importante evento. Igualmente, agradezco los comentarios recibidos a la versión inicial por Manuel Rozental, Eduardo Gudynas, Patricia Botero, Charo Mina Rojas, Betty Ruth Lozano, Carlos Rosero, Laura Gutiérrez, Xochitl Leyva, Gustavo Esteva, y Enrique Leff.

21 Ver: [http://www.alainet.org/es/articulo/173375].

> Al pensamiento crítico no le faltan ideas [...] tiene que pelear por espacios, pero falta mucho más participación, faltan entidades que convoquen a la intelectualidad crítica a que participe activamente en el enfrentamiento de los problemas teóricos y políticos con que se enfrentan los procesos progresistas en América Latina [...]. Hoy es indispensable rescatar la articulación entre pensamiento crítico y lucha de superación del neoliberalismo, entre teoría y práctica, entre intelectualidad y compromiso político concreto.

Hay mucho que atender en el llamado del profesor Sader. En particular, todas y todos debemos pensar seriamente en la rearticulación epistémica, económica y política de los procesos de dominación a niveles nacional, continental y global, y siempre debemos estar dispuestos a aceptar el llamado para renovar la pregunta por la praxis, incluyendo la relevancia del intelectual en la vida pública de nuestras sociedades. Sin embargo, en juego están también varias preguntas claves que todo análisis del pensamiento crítico latinoamericano (PCL) está obligado a considerar: ¿qué constituye el PCL hoy en día?, ¿podemos acotarlo dentro del pensamiento del progresismo o de la izquierda?, ¿qué es exactamente lo que está en crisis, el pensamiento de los gobiernos progresistas, de las izquierdas?, ¿agotan estas categorías el campo —en mi opinión mucho más vasto y quizás inexhaustible— del pensamiento crítico de las comunidades, los movimientos y los pueblos?, más aun, ¿cuál es el papel del pensamiento crítico en las transformaciones sociales?

Como lo sugiere el subtítulo del presente artículo, ya no estamos meramente frente a un continente unificado en su historia y su cultura —"América Latina"—, sino frente a un pluriverso, un mundo hecho de muchos mundos. Los mundos indígenas y afrodescendientes en particular han cobrado una importancia inusitada en la redefinición de una supuesta identidad y realidad compartidas, de allí el nuevo léxico de Abya Yala/Afro/Latino-América. No es una denominación ideal, dada la diversidad interna de cada uno de los tres ejes identitarios, y esconde otros ejes claves (rural/urbano, clase, género, generación, sexualidad y espiritualidad), pero es una manera inicial de problematizar y al me-

nos hacernos tartamudear cuando con tanta naturalidad invocamos a "América Latina".[22]

Dos hipótesis sobre el pensamiento crítico en Abya Yala/Afro/Latino-América[23]

El argumento que quisiera desarrollar en estas páginas es precisamente que el PCL no está en crisis, al contrario, pudiera decirse que está más vibrante y dinámico que nunca. Las contribuciones teórico-políticas para repensar la región reverberan a lo largo y ancho del continente, en los encuentros de los pueblos, en las mingas de pensamiento, en los debates de movimientos y colectivos, en las asambleas de comunidades en resistencia, en las movilizaciones de jóvenes, mujeres, campesinos y ambientalistas, y sin duda también en algunos de aquellos sectores que tradicionalmente se han considerado los espacios del pensamiento crítico por excelencia como la academia y las artes.[24]

Un listado de las tendencias más notables del PCL tendría que incluir, entre otras, las críticas a la modernidad y la teoría decolonial; los feminismos autónomos, decoloniales, comunitarios y de mujeres indígenas y afrodescendientes; la diversa gama de debates ecológicos y de economías alternativas, incluyendo la ecología política, la economía social y solidaria (ESS), las economías comunales y los comunes; las posiciones autonómicas; otras y nuevas espiritualidades; y las diferentes propuestas de transiciones civilizatorias, interculturalidad, el posdesarrollo, el Buen Vivir y el posextractivismo. Más importante aún, toda genealogía y catálogo del PCL hoy en día *tiene*, por fuerza mayor, incluir

22 Me atrevería a pensar que la canción "Latinoamérica" del grupo puertorriqueño Calle 13 despliega esta multiplicidad de mundos, de saberes y de prácticas que es el continente.

23 El texto que sigue está escrito en la tradición latinoamericana del ensayo. No tiene, por tanto, referencias bibliográficas a autores particulares (con contadas excepciones). Una bibliografía extensa sobre estos temas se encuentra en Escobar (2014).

24 La noción de "comunidades en resistencia" es desarrollada en el libro de investigación acción colectiva (IAC), *Resistencias. Relatos del sentipensamiento que caminan la palabra* (Botero, 2015; ver también Botero e Itatí Palermo, 2013).

las categorías, saberes y conocimientos de las comunidades mismas y sus organizaciones como una de las expresiones más potentes del pensamiento crítico. Esta última proposición constituye el mayor desafío para el PCL, dado que la estructura epistémica de la modernidad (ya sea liberal, de derecha o de izquierda) se ha erigido sobre la anulación efectiva de este nivel crucial del pensamiento y es precisamente este nivel el que emerge hoy en día con mayor claridad y contundencia, como veremos.

Un análisis de la coyuntura regional y planetaria y de cómo esta se refleja en los debates teórico-políticos del continente nos lleva a postular las siguientes hipótesis: Primero, que el PCL no está en crisis, sino en efervescencia. Segundo, que los conocimientos de los pueblos en movimiento, de las comunidades en resistencia y de muchos movimientos sociales están en la avanzada del pensamiento para las transiciones, y cobran una relevancia inusitada para la reconstitución de mundos ante las graves crisis ecológicas y sociales que enfrentamos, más que los conocimientos de expertos, las instituciones y la academia (aclaro que esto no quiere decir que estos últimos sean inútiles, sino que ya son claramente insuficientes para generar las preguntas y pautas para enfrentar las crisis).

Para verlo de esta manera, sin embargo, es necesario ampliar el espacio epistémico y social de lo que tradicionalmente se ha considerado el PCL para incluir, junto al pensamiento de la izquierda, al menos dos grandes vertientes que desde las últimas dos décadas han estado emergiendo como grandes fuentes de producción crítica, a saber: aquella vertiente que surge de las luchas y pensamientos "desde abajo" y aquellas que están sintonizadas con las dinámicas de la Tierra. A estas vertientes las llamaremos "pensamiento autonómico" y "pensamiento de la Tierra", respectivamente. Mencionemos por lo pronto que el primero se refiere al pensamiento, cada vez más articulado y discutido, que emerge de los procesos autonómicos que cristalizan con el zapatismo, pero que incluye una gran variedad de experiencias y propuestas a lo largo y ancho del continente, desde el sur de México al suroccidente de Colombia, y desde allí al resto del continente. Todos estos movimientos enfatizan la reconstitución de lo comunal como el pilar de la autono-

mía. Autonomía, comunalidad y territorialidad son los tres conceptos claves de esta corriente.

Con pensamiento de la Tierra, por otro lado, nos referimos no tanto al movimiento ambientalista y a la ecología, sino a aquella dimensión que toda comunidad que habita un territorio sabe que es vital para su existencia: su conexión indisoluble con la Tierra y con todos los seres vivos. Más que en conocimientos teóricos, esta dimensión se encuentra elocuentemente expresada en el arte (tejidos), los mitos, las prácticas económicas y culturales del lugar, y las luchas territoriales y por la defensa de la Pachamama. Esto no hace menos importante, sino quizás más, para la crucial tarea de todo pensamiento crítico en la coyuntura actual, a la cual nos referiremos como la "reconstitución de mundos".

No podré situar el argumento dentro de la larga e ilustre historia del PCL. Digamos solamente que desde algunas perspectivas —como el pensamiento decolonial— la genealogía de un "pensamiento otro" se extiende hasta la colonia misma, encontrándose en la obra de ciertos intelectuales indígenas y cimarrones libertarios. Digamos igualmente que a través del siglo XIX los debates críticos del continente vieron capítulos que aún conservan cierta relevancia, desde aquellos que planteaban la disyuntiva entre civilización y barbarie, hasta los debates tempranos sobre la modernidad latinoamericana, ya en las postrimerías del siglo, originando tensiones entre visiones conservadoras pero antiliberales ("arielismo") y "nuestramericanas" antiimperialistas (Martí) que también conservan relevancia. Ya en los albores del siglo XX entran a jugar un papel importante el marxismo y el anarquismo, y para mediados de siglo se da el famoso debate entre los filósofos Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondi sobre "si existe o no una filosofía de nuestra América".

Es de anotar que todos estos debates, sin embargo, tomaron lugar dentro de los cánones eurocéntricos, sin preguntarse a profundidad por su relevancia para las comunidades y "las masas" del continente.[25]

25 Una útil reseña y argumento crítico sobre los avatares del PCL se encuentra en Castro-Gómez (1996).

Habría que esperar hasta la denuncia radical del maestro Orlando Fals Borda, en su libro *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (1970) y el influyente libro de Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (1970) para que se estremeciera el edificio epistémico de las academias, tanto críticas como de izquierda, y se empezara a tomar en serio lo que hoy llamaríamos "conocimientos otros" de los mundos subalternos.

Esta es sin duda una exposición completamente insuficiente y quizás acomodada de la rica tradición del PCL, pero la incluyo en aras de las dos hipótesis ya expuestas. Los movimientos de educación y comunicación popular inspirados por Fals —con su investigación acción participativa (IAP)— y Freire motivaron una infinidad de movilizaciones transformadoras en los 70 y 80, con frecuencia de la mano de las luchas revolucionarias alimentadas por el marxismo y la diversidad de izquierdas, pero siempre enfatizando la necesidad de tomar en serio los conocimientos de los pueblos. Hoy en día, en las vertientes autonómicas y del pensamiento de la Tierra, encontramos ecos de este valioso legado, aunque con una radicalización epistémica mayor que la de las propuestas de aquellas décadas.

Quisiera, para los efectos de este escrito, definir el PCL como el entramado de tres grandes vertientes: el pensamiento de la izquierda, el pensamiento autonómico y el pensamiento de la Tierra. Estas no son esferas separadas y preconstituidas, sino que se traslapan a veces alimentándose mutuamente y otras en abierto conflicto. Mi argumento es que hoy en día tenemos que cultivar las tres vertientes, manteniéndolas en tensión y en diálogo continuo, abandonando toda pretensión universalizante y de poseer la verdad. Dicho de otra manera, a la fórmula zapatista de luchar "desde abajo y por la izquierda", hay que agregar una tercera base fundamental: "con la Tierra" (hasta cierto punto implícita en el zapatismo). En el siguiente apartado comenzaré por hacer unas anotaciones breves sobre la importancia crucial del "pensamiento de la izquierda", para luego ofrecer un bosquejo —necesariamente provisional— de las otras dos vertientes.[26]

---

26 No abordaré en este texto la cuestión de si estas tres vertientes constituirían una "nueva izquierda" o si las vertientes autonómicas y de la Tierra deben ser vistas como

El pensamiento de la izquierda y la izquierda del pensamiento

¿Qué tantas cosas es la izquierda?: teoría, estrategia, práctica, historia de luchas, humanismo, imágenes, emociones, canción, arte, tristezas, victorias y derrotas, revoluciones, momentos bellos y de horror, y muchas otras cosas. Cómo no seguir inspirándonos en los momento más hermosos de las luchas revolucionarias socialistas y comunistas a través de su potente historia; al menos para mi generación, cómo no seguir conmoviéndose por la carismática figura del Che, o de Camilo Torres esperando la muerte con un fusil en la mano que nunca disparó, iconos estos que continúan engalanando las paredes de las universidades públicas de Colombia y el continente y que aún nos hacen sonreír al verlas. Cómo no pensar en el intenso rojo de las banderas de las movilizaciones campesinas y proletarias de otrora, de campesinos leyendo los ubicuos libritos rojos mientras esperan marchar por el derecho a la tierra.[27] Cómo no incorporar en toda lucha y en toda teoría los principios de justicia social, los imaginarios de igualdad de clase y los ideales de libertad y emancipación de la izquierda revolucionaria.

A nivel teórico es imperante reconocer las múltiples contribuciones del materialismo dialéctico y el materialismo histórico, su renovación en el encuentro con el desarrollismo (dependencia), el ambientalismo (marxismo ecológico), el feminismo, la teología de la liberación, el posestructuralismo (Laclau y Mouffe), la cultura (Stuart Hall, los estudios culturales latinoamericanos, la interculturalidad) y lo pos

---

diferentes a esta. De acuerdo a esta última opción, el espectro político "derecha-izquierda" estaría estallando, dando paso a una gran variedad de opciones no como "terceras vías" sino como manifestaciones auténticas de nuevas formas de ver la práctica política. Tampoco me detendré a analizar la diferenciación entre "progresismo" e "izquierda" (ver los escritos recientes de Eduardo Gudynas sobre este tema).

27 Tengo en mente las hermosas pinturas y grabados de la pintora colombiana maoísta (del MOIR) Clemencia Lucena (aunque ya poco conocida), uno de los más elocuentes documentos de la época en un potente estilo neo realista latinoamericano. Por supuesto, podríamos recordar también a Antonio Berni, a los muralistas mexicanos o a Oswaldo Guayasamín, entre tantas y tantos artistas de izquierda (por no entrar en el teatro, la literatura o la música).

y decolonial. Sin embargo, aunque esta amplia gama de teorías sigue siendo claramente relevante, hoy en día reconocemos con facilidad los inevitables apegos modernistas del materialismo histórico (como su aspiración a la universalidad, la totalidad, la teleología y la verdad que se le cuelan aun a través del agudo lente analítico de la dialéctica). Más aun, no se puede desconocer que vamos aprendiendo nuevas formas de pensar la materialidad, de la mano de la ecología económica, las teorías de la complejidad, la emergencia, la autopoiesis y la auto organización, así como de las nuevas formas de pensar la contribución de todo aquello que quedó por fuera en la explicación modernista de lo real, desde los objetos y las "cosas" con su "materialidad vibrante" hasta todo el rango de lo no humano (microorganismos, animales, múltiples especies, minerales), que tanto como las relaciones sociales de producción son determinantes de las configuraciones de lo real. En estas nuevas "ontologías materialistas" hasta las emociones, los sentimientos y lo espiritual tienen cabida como fuerzas activas que producen la realidad.

Quisiera recalcar dos nociones de este breve recuento: 1) la ruptura de los nuevos materialismos con el antropocentrismo de los materialismos de la modernidad y 2) el "desclasamiento epistémico" a que se ven abocadas aquellas vertientes que usualmente consideramos de izquierda. Por desclasamiento epistémico me refiero a la necesidad de abandonar toda pretensión de universalidad y de verdad, y adquirir una apertura activa a aquellas otras formas de pensar, de luchar y de existir que van surgiendo, a veces con claridad y contundencia, a veces confusas y titubeantes, pero siempre afirmativas y apuntando a otros modelos de vida, en tantos lugares de un continente que pareciera estar cercano a la ebullición.[28] Este desclasamiento convoca a los pensadores de izquierda a ir más allá de la episteme de la modernidad, a atreverse a abandonar de

28 Como bien lo dijo el ecólogo mexicano Víctor Toledo, refiriéndose a las luchas ambientales, "Latinoamérica hierve" (IV Congreso Latinoamericano de Etnobiología, Popayán, septiembre 28-octubre 2 de 2015). Las luchas ambientales a nivel mundial están siendo recogidas en el *Atlas de Justicia Ambiental*, mantenido por el grupo ICTA en la Universitat Autonoma de Barcelona (ver: http://ejatlas.org), viendo este atlas uno podría decir que los mundos hierven porque están destruyendo la Tierra.

una vez por todas sus categorías más preciadas, incluyendo el desarrollo, el crecimiento económico, el progreso y el mismo "hombre". Los conmina a sentipensar con la Tierra y con las comunidades en resistencia para rearticular y enriquecer su pensamiento.

Debe quedar claro que no me he detenido aquí a analizar la diferencia entre "progresismo" e "izquierda", ni las bien informadas críticas al neo-extractivismo de los gobiernos progresistas o el aparente agotamiento del modelo progresista neo-extractivista y desarrollista. Tampoco abordaré los debates por la renovación de la izquierda, en este momento importantes en países como Brasil, Venezuela, Ecuador, Argentina y Bolivia. Finalmente, he obviado analizar la apropiación por parte de algunos de los gobiernos progresistas de conceptos potencialmente radicales como "buen vivir" y "derechos de la naturaleza".[29] Es necesario anotar, sin embargo, que desde la perspectiva aquí expuesta, toda política de izquierda basada en la exclusión de otros puntos de vista, la supresión de la crítica y la represión de las organizaciones de base por no estar de acuerdo con el oficialismo, solo puede representar una visión estrecha y cuestionable del pensamiento crítico de izquierda. Es de esta forma que las izquierdas oficiales se apropian y desvirtúan las experiencias y categorías de los pueblos y los movimientos. El debate sobre este tipo de progresismo está cobrando cada vez más intensidad en el continente, con justa razón. Confío en que las dos vertientes que exploro a continuación aporten elementos nuevos para este debate.

El pensamiento del o desde abajo

La tierra manda, el pueblo ordena
y el gobierno obedece. Construyendo autonomía.[30]
—Comunidades autónomas zapatistas

29 Ver los textos recientes de Gudynas, Zibechi, Acosta y Svampa, entre otros, sobre estos temas.

30 Frase incluida al final de los "Diez principios del buen gobierno", a la entrada de algunas de las comunidades autónomas zapatistas (Ver: http://www.cgtchiapas.org/denuncias-juntas-buen-gobierno-denuncias/jbg-morelia-denuncia-ataque-orcao-con-arma-fuego-bases).

Un fantasma recorre el continente: el fantasma del autonomismo. Y podríamos continuar: "todas las fuerzas de la vieja [Latinoamérica] se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma. [Y] es hora de que los [autonomistas] expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines y sus tendencias, que opongan a la leyenda del fantasma del [autonomismo] un manifiesto del propio partido". No será el manifiesto de un solo partido, sin duda, sino una multiplicidad de manifiestos para la multiplicidad de mundos de que nos hablan l@s compañeras zapatistas: *un mundo donde quepan muchos mundos.* Serán las múltiples visiones de aquellos "que ya se cansaron de no ser y están abriendo el camino" (M. Rozental), de los sujetos de la digna rabia, de todas y todos los que luchan por un lugar digno para los pueblos del color de la Tierra.

Es innegable que esta segunda vertiente que proponemos —el autonomismo— es una fuerza teórico-política que comienza a recorrer Abya Yala/Afro/Latino-América de forma sostenida, contra viento y marea y a pesar de sus altibajos. Surge de la activación política de la existencia colectiva y relacional de una gran variedad de grupos subalternos —indígenas y afrodescendientes, campesinos, pobladores de los territorios urbanos populares, jóvenes, mujeres solidarias—. Es la ola creada por los condenados de la tierra en defensa de sus territorios ante la avalancha del capital global neoliberal y la modernidad individualista y consumista. Se la ve en acción en tantas movilizaciones de las últimas dos décadas, en encuentros inter-epistémicos, en mingas de pensamiento, cumbres de los pueblos y en convergencias de todo tipo donde los protagonistas centrales son los conocimientos de las comunidades y los pueblos que resisten desde las lógicas de vida de sus propios mundos. Involucra a todos aquellos que se defienden del desarrollo extractivista porque saben muy bien que "para que el desarrollo entre, tiene que salir la gente", como con frecuencia lo manifiestan las lideresas y líderes afrocolombian@s que experimentan el desplazamiento de sus territorios bajo las presiones del llamado "progreso".

A nivel teórico, el autonomismo se relaciona con una gran variedad de tendencias, desde el pensamiento decolonial y los estudios subalter-

nos y poscoloniales hasta las epistemologías del sur y la ecología política, entre otros. Tiene un parentesco claro con nociones como la descolonización del saber, la justicia cognitiva y la interculturalidad. Pero su peso teórico-político gravita en torno a tres grandes conceptos: autonomía, comunalidad y territorialidad, solo el primero tiene alguna genealogía en las izquierdas, especialmente en el anarquismo. Las nociones de comunidad están reapareciendo en diversos espacios epistémico-políticos, incluyendo las movilizaciones de indígenas, afrodescendientes y campesinos, sobre todo en México, Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú. Cuando se habla de comunidad se usa el término en varios sentidos: comunalidad, lo comunal, lo popular-comunal, las luchas por los comunes, comunitismo (activismo comunitario). La comunalidad (la condición de ser comunal) constituye así el horizonte de inteligibilidad de las culturas de la América profunda e igualmente de luchas nuevas, aun en contextos urbanos; es una categoría central en la vida de muchos pueblos y continua siendo su vivencia o experiencia más fundamental. Todo concepto de comunidad en este sentido se comprende de forma no esencialista. Entendiendo "la comunidad" en toda su heterogeneidad e historicidad, siempre surtiéndose de la ancestralidad (el tejido relacional de la existencia comunal), pero abierta hacia el futuro en su autonomía.

El autonomismo tiene su razón de ser en la profundización de la ocupación ontológica de los territorios y los mundos-vida de los pueblos-territorio por los extractivismos de todo tipo y por la globalización neoliberal. Esta ocupación es realizada por *un mundo hecho de un mundo* (capitalista, secular, liberal, moderno, patriarcal) que se arroga para sí el derecho de ser "el Mundo", y que rehúsa relacionarse con todos esos otros mundos que se movilizan cada vez con mayor claridad conceptual y fuerza política, en defensa de sus modelos de vida diferentes. El autonomismo nos habla de sociedades en movimiento, más que de movimientos sociales (Zibechi, refiriéndose a la ola de insurrecciones indígeno-populares que llevaran al poder a Evo Morales), y podríamos hablar con mayor pertinencia de *mundos en movimiento*, porque aquello que emerge son verdaderos *mundos relacionales* donde prima lo co-

munal sobre lo individual, la conexión con la Tierra sobre la separación entre humanos y no humanos y el buen vivir por sobre la economía.[31]

En el lenguaje de la "ontología política" podemos decir que muchas luchas étnico-territoriales pueden ser vistas como luchas ontológicas por la defensa de otros modelos de vida. Interrumpen el proyecto globalizador de crear un mundo hecho de un solo mundo. Dichas luchas son cruciales para las transiciones ecológicas y culturales hacia *un mundo en el que quepan muchos mundos* (el pluriverso). Constituyen la avanzada de la búsqueda de modelos alternativos de vida, economía y sociedad. Son luchas que enfrentan "entramados comunitarios" y "coaliciones de corporaciones transnacionales", buscando la reorganización de la sociedad sobre la base de autonomías locales y regionales (ver Gutiérrez Aguilar, 2011); la autogestión de la economía bajo principios comunales, aun si articuladas con el mercado; y una relación con el Estado pero solamente para neutralizar en lo posible la racionalidad del Estado. En resumen, son

---

31 El autonomismo es un fenómeno de los movimientos y colectivos, sus expresiones teórico-políticas se encuentran en estos colectivos, incluyendo muchos movimientos indígenas, afrodescendientes y campesinos. Está siendo conceptualizado por un creciente número de intelectuales y activistas, entre los cuales cabe mencionar a Gustavo Esteva, Raquel Gutiérrez Aguilar, Xochitl Leyva, Raúl Zibechi, Manuel Rozental, Vilma Almendra, Patricia Botero, John Holloway, Silvia Rivera Cusicanqui, Carlos Walter Porto Goncalves, el Colectivo Situaciones, Luis Tapia, y los intelectuales *aymara* Pablo Mamani, Julieta Paredes, Felix Patzi, y Simón Yampara, entre muchos otros. Algunos de estos actores convergieron recientemente en Puebla, en el "Primer Congreso Internacional de Comunalidad", organizado por Raquel Gutiérrez A. y sus colaboradores (ver: http://www.congresocomunalidad2015.org). Una importante vertiente relacionada se encuentra en los enfoques interculturales y decoloniales adelantados del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, dirigido por Catherine Walsh. También hay un nutrido grupo de pensadoras y pensadores de la autonomía y la comunalidad centrado en la ciudad de Popayán (Colombia), en intercambio continuo con comuneros e intelectuales nasa, misak, campesinos, y afrodescendientes de la región del norte del Cauca, particularmente en torno a la Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo (un bastión del pensamiento autónomo, comunal, y decolonial),) y al evento bianual "Tramas y Mingas por el Buen Vivir" (ver: https://tramasymingasparaelbuenvivir.wordpress.com/2015/06/24/tramas-y-mingas-para-el-buen-vivir-2015).

luchas que buscan organizarse como los poderes de una sociedad otra, no liberal, no estatal y no capitalista. Aunque esta defensa surge de raíces (parcialmente) comunitarias y no capitalistas, implica toda una historia de relacionamiento con la modernidad capitalista. "Se trata de recuperar, re-construir y revitalizar el lugar y el territorio, esta vez para la re-producción de la vida", dicen los compañeros y compañeras nasa del suroccidente colombiano, y con ello darle curso a formas contrapuestas de la pretensión capitalista "totalizante y homogenizante" (Quijano, 2012: 210).

La autonomía es, de esta forma, una práctica teórico-política de los movimientos étnico-territoriales: *pensarse de adentro hacia afuera* como dicen algunas lideresas afrodescendientes en Colombia o *cambiando las tradiciones tradicionalmente* y cambiando la forma de cambiar como dicen en Oaxaca (Gustavo Esteva).

"La clave de la autonomía es que un sistema vivo encuentra su camino hacia el momento siguiente actuando adecuadamente a partir de sus propios recursos", nos dice el biólogo Francisco Varela, definición que aplica a las comunidades. Implica la defensa de algunas prácticas, la transformación de otras y la invención de nuevas prácticas. Podemos decir que en su mejor acepción la autonomía es una teoría y práctica de la inter-existencia, una herramienta de diseño para el pluriverso.

El objetivo de la autonomía es la realización de lo comunal, entendida como la creación de las condiciones para la autocreación continua de las comunidades (su autopoiesis) y para su acoplamiento estructural exitoso con sus entornos cada vez más globalizados. Como dicen los comuneros indígenas misak del norte del Cauca de Colombia, hay que "recuperar la tierra para recuperarlo todo […] por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza, hablando nuestro propio idioma, estudiando nuestra historia, analizando y transmitiendo nuestras propias experiencias así como la de otros pueblos" (Cabildo Indígena de Guambia, 1980 en Quijano, 2012: 257). O como lo expresan los nasa en su movilización: "la palabra sin acción es vacía. La acción sin la palabra es ciega. La acción y palabra sin el espíritu de la comunidad son la muerte". Autonomía, comunalidad, territorio y relacionalidad aparecen aquí íntimamente ligados, constituyendo

todo un marco teórico-político original dentro de esta segunda vertiente del pensamiento crítico de Abya Yala/Afro/Latino-América.

El pensamiento de la Tierra

La relacionalidad —la forma relacional de ser, conocer y hacer, definida como aquellas configuraciones socio-naturales donde nada preexiste las relaciones que lo constituyen, sino que todo se constituye profundamente en relación con todo— es el gran correlato de la autonomía y la comunalidad. Así puede verse en muchas cosmovisiones de los pueblos tales como la filosofía africana del Muntu o las concepciones de la Madre Tierra como la Pachamama, Ñuke Mapu o Uma Kiwe, entre muchas otras. También está implícita en el concepto de crisis civilizatoria, siempre y cuando se asuma que la crisis actual es causada por un modelo particular de mundo (una ontología), la civilización moderna capitalista de la separación y la desconexión, donde humanos y no humanos, mente y cuerpo, individuo y comunidad, razón y emoción, etc. se ven como entidades separadas y autoconstituidas.

Las ontologías o mundos relacionales se fundamentan en la noción de que todo ser vivo es una expresión de la fuerza creadora de la tierra, de su auto-organización y constante emergencia. Nada existe sin que exista todo lo demás ("soy porque eres", porque todo lo demás existe, dicta el principio del Ubuntu surafricano). En palabras del ecólogo y teólogo norteamericano Thomas Berry: "*la Tierra es una comunión de sujetos, no una colección de objetos*". El Mandato de la Tierra del que hablan muchos activistas nos conmina por consecuencia a "vivir de tal forma que todos puedan vivir". Este mandato es atendido con mayor facilidad por los pueblos-territorio: "*Somos la continuidad de la tierra, miremos desde el corazón de la tierra*" (Marcus Yule, gobernador nasa). No en vano es central la relación con la Tierra en las luchas indígenas, afro y campesinas en el contexto actual.

Desde esta perspectiva, el gran desafío para la izquierda y al autonomismo es aprender a sentipensar con la Tierra, a escuchar profunda-

mente tanto el grito de los pobres como el grito de la Tierra (Boff, *Laudato Si*). Es refrescante pensar que de las tres vertientes mencionadas la más antigua es esta tercera. Viene desde siempre, desde que los pueblos aprendieron que eran Tierra y relación, expresiones de la fuerza creadora del universo, que todo ser es ser-Tierra. Existe en el pensamiento cosmocéntrico que subyace los tejidos y entramados que conforman la vida, aquel que sabe, porque siente, que todo en el universo está vivo, que la conciencia no es prerrogativa de los humanos, sino una propiedad distribuida en todo el espectro de la vida. Es el pensamiento de aquellos/as que defienden la montaña contra la minería porque ella es un ser vivo, un *apu* (De la Cadena) o los páramos y nacimientos de agua porque son el origen de la vida, con frecuencia lugares sagrados donde lo humano, lo natural y lo espiritual se funden en un complejo entramado vital. Yace también en el fundamento de la re-comunalización de la vida, la re-localización de las economías y la producción, la defensa de las semillas, el rechazo a los transgénicos y los TLC y la defensa de la agroecología y la soberanía alimentaria (Gutiérrez).

Podemos decir —sin caer en anacronismo alguno— que las "cosmogonías" de muchas culturas del mundo son el pensamiento primigenio de la Tierra. También fue y sigue siéndolo, parcialmente, el pensamiento de las comunidades matriarcales, como lo lleva explicando la feminista alemana Claudia von Werlhof por más de dos décadas con su teoría crítica del patriarcado: no matriarcales en el sentido de la predominancia de la mujer, sino de culturas donde priman la cooperación, el reconocimiento del otro, la horizontalidad, la participación y la sacralidad en vez de la agresión, el domino, la guerra, el control y la apropiación de las sociedades patriarcales que poco a poco a través de sus 5 000 años de historia se ha ido apoderando de todas las sociedades del planeta. De forma similar lo entiende el biólogo chileno Humberto Maturana a partir de su concepción de "culturas matrízticas" y de la "biología del amor", aquellas culturas que viven en la profunda conciencia la interconexión de todo lo que existe y que se resisten a una trayectoria

vital basada en la apropiación y el control porque su “emocionar” dicta, precisamente, el respeto y la convivencia.[32]

El pensamiento de la Tierra subyace las concepciones de territorio. “Tierra puede tener cualquiera, pero territorio es otra cosa”, dicen algunos mayores afrodescendientes en el Pacífico colombiano, gran territorio negro. El territorio es el espacio para la enacción de mundos relacionales. Es el lugar de aquellas/os que cuidan la tierra, como lúcidamente lo expresaran las mujeres de la pequeña comunidad negra de La Toma, en el norte del Cauca, movilizadas contra la minería ilegal del oro:

> A las mujeres que cuidan de sus territorios. A las cuidadoras y los cuidadores de la Vida Digna, Sencilla y Solidaria. Todo esto que hemos vivido ha sido por el amor que hemos conocido en nuestros territorios... Nuestra tierra es nuestro lugar para soñar con dignidad nuestro futuro […]. Tal vez por eso nos persiguen, porque queremos una vida de autonomía y no de dependencia, una vida donde no nos toque mendigar, ni ser víctimas”.[33]

Por ende, el slogan de la marcha: *El territorio es la vida y la vida no se vende, se ama y se defiende.*

También encontramos el pensamiento de la Tierra en la “cosmoacción” de muchos pueblos indígenas centrada en la defensa del territorio y en sus Planes de Vida. El territorio es:

> El espacio vital que asegura la pervivencia como pueblo, como cultura en convivencia con la naturaleza y los espíritus. El territorio es nuestro verdadero libro histórico que mantiene viva la tradición de quienes habitamos en él. Representa y describe los principios y prácticas de nuestra cultura. Implica la posesión, control y dominio del espacio físico y espiritual. Como espacio colectivo de existencia, posibilita la convivencia armónica entre los pueblos. Fundamenta la cosmovisión indígena como razón de nuestra pervivencia (Consejo Regional Indígena del Cauca en Quijano, 2012: 209).

---

32 Ver von Werlhof (2015), Maturana y Verden-Zöller (2003), también se puede obtener información sobre la Escuela Matrística fundada por Maturana y Ximena Dávila Yáñez en [http://matriztica.cl/Matriztica/].

33 Carta abierta de Francia Márquez, lideresa de La Toma, 24 de abril de 2015.

Por eso su estrategia está encaminada a "*recuperar la tierra para recuperarlo todo*, autoridad, justicia, trabajo, por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza, hablando nuestro propio idioma estudiando nuestra historia, analizando y transmitiendo nuestras propias experiencias así como la de otros pueblos" (Cabildo Indígena de Guambia, 1980 en Quijano, 2012: 257). De igual manera, el Plan de Vida del pueblo misak se explica como una propuesta de:

> Construcción y reconstrucción de un espacio vital para nacer, crecer, permanecer y fluir. El plan es una narrativa de vida y sobrevivencia, es la construcción de un camino que facilita el tránsito por la vida, y no la simple construcción de un esquema metodológico de planeación (Cabildo y Taitas, 1994 en Quijano, 2012: 263).

Por esto, muchos pueblos describen su lucha política como "la liberación de la Madre Tierra". La pregunta clave para estos movimiento es: ¿cómo mantener las condiciones para la existencia y la re-existencia frente al embate desarrollista, extractivista y modernizador? Esta pregunta, y el concepto de liberación de la Madre Tierra son potentes conceptos para toda práctica política en el presente: para la izquierda y los procesos autonómicos tanto como para las luchas ambientales y por otros modelos de vida. Vinculan justicia ambiental, justicia cognitiva, autonomía y la defensa de mundos (Martínez-Alier; Toledo). En este registro también encontramos el movimiento por los derechos de la naturaleza dentro de concepciones genuinamente biocéntricas (más allá de discursos o referencias superficiales a la sustentabilidad o la Pachamama) (Gudynas).

Para nosotros, los urbano-modernos que vivimos en los espacios más marcados por el modelo liberal de vida (la ontología del individuo, la propiedad privada, la racionalidad instrumental, y el mercado), la relacionalidad constituye un gran desafío, dado que se requiere un profundo trabajo interior —personal y colectivo— para desaprender la civilización de la desconexión, del economismo, la ciencia y el individuo. Quizás implica abandonar la idea individual que tenemos de práctica política radical. ¿Cómo tomamos en serio la inspiración de la relacionalidad? ¿Cómo re-

aprendemos a inter-existir con todos los humanos y no humanos? ¿Debemos recuperar cierta intimidad con la Tierra para re-aprender el arte de sentipensar con ella? ¿Cómo hacerlo en contextos urbanos y descomunalizados? Desafortunadamente, el progresismo y quizás buena parte de la izquierda están lejos de entender este mandato. Como bien lo dice Gudynas: ni la derecha ni la izquierda "entiende la naturaleza".[34]

Comentario final: ¿salir de la modernidad?

El desclasamiento epistémico de la izquierda implica atreverse a cuestionar el desarrollo, el mal llamado progreso y la modernidad. Solo de esta forma podrá el pensamiento de izquierda participar en pensar y construir las transiciones civilizatorias que se alumbran desde el pensamiento autonómico y de la Tierra. Como es bien sabido, el progresismo de las últimas dos décadas ha sido profundamente modernizador y su modelo económico está basado en el núcleo duro de premisas de la modernidad, incluyendo el crecimiento económico y el extractivismo.

Tanto en el Norte Global como en el Sur Global, el pensamiento tiene muy claro que las transiciones tienen que ir más allá del modelo de vida que se ha impuesto en casi todos los rincones del mundo con cierta visión dominante de la modernidad.[35] Salir de la modernidad solo se logrará caminando apoyándose en las tres vertientes. Sanar la vida humana y la Tierra requieren de una verdadera transición "del período cuando los humanos eran una fuerza destructiva sobre el planeta Tierra, al período cuando los humanos establecen una nueva presencia en el planeta de forma mutuamente enriquecedora", como lo expresan Thomas Berry y Leonardo Boff. Significa caminar decididamente hacia

---

34 Ver [http://www.la-razon.com/suplementos/animal_politico/Eduardo-Gudynas-izquierda-entienden-naturaleza_0_2330167108.html].

35 En el Norte Global, por ejemplo, la noción de "decrecimiento" apunta a la necesidad de vivir diferente, más allá de "consumir menos". Algunos teóricos y activistas hablan de "occidentes" o "modernidades alternativas" y no dominantes dentro de Europa mismo. Esta importante noción, sin embargo, no debe obviar la consideración de los impactos históricamente sedimentados de las modernidades dominantes (sistema-mundo moderno/colonial).

una nueva era, que estos ecólogos denominan como "Ecozoica" (la era de la casa de la vida). El cambio climático es solamente una de las manifestaciones más patentes de la devastación sistemática de la vida por la modernidad capitalista.

La liberación de la Madre Tierra —concebida desde el cosmocentrismo y la cosmoacción de muchos pueblos-territorio— nos invitan a "disoñar" el diseño de mundos. Este acto de "disoñacion" y de diseño tiene como objetivo reconstituir el tejido de la vida, de los territorios, y de las economías comunalizadas. Como lo dice un joven misak: se trata de convertir el dolor de la opresión de siglos en esperanza y está en la base de la autonomía.[36] Para los activistas afrocolombianos del Pacífico —tan impactado por las locomotoras desarrollistas—, esta región es un territorio de vida, alegría, esperanza, y libertad. Hay un sabio principio para la práctica política de todas las izquierdas en la noción de *tejer la vida en libertad*.

Las tres vertientes presentadas no constituyen un modelo aditivo sino de múltiples articulaciones. No son paradigmas que se reemplazan nítidamente unos a otros. Queda claro, sin embargo, la necesidad de que la izquierda y el autonomismo (y el humano) devengan Tierra. El humano "post humano" —aquel humano que emerja del final del antropocentrismo— tendrá que aprender de nuevo a existir como ser vivo en comunidades de humanos y no humanos, en el único mundo que verdaderamente compartimos que es el planeta. La re-comunalización de la vida y la re-localización de las economías y la producción de los alimentos en la medida de lo posible —principios claves de los activismos y diseños para la transición— se convierten en principios apropiados para la práctica teórico-política del presente. De hecho, ya encontramos entramados potentes del pensamiento de izquierda, autonómico y de la Tierra, en los encuentros inter-epistémicos como las Tramas y Mingas para el Buen Vivir en Popayán o en eventos como el Encuentro Pensamiento Crítico Frente

36 Tramas y Mingas para el Buen Vivir, Popayán, octubre 21 y 22 de 2015.

a la Hidra Capitalista convocado por el EZLN y celebrado en el CIDECI-Unitierra, San Cristóbal de las Casas, en mayo de 2015.[37]

Muchas —si no la mayoría— de estas experiencias comunalitarias y autónomas en defensa de la Tierra son inevitablemente debilitadas por los contextos antagónicos en los que se llevan a cabo, a pesar de su compromiso con las transformaciones. Debe mencionarse que, en su búsqueda de autonomía, algunas recaen en el desarrollismo, otras son subvertidas desde dentro por sus propios líderes, otras reinscriben antiguas formas de opresión o crean otras nuevas y no es raro que las movilizaciones decaigan bajo el increíble peso de las presiones del momento o debido a la represión abierta. Los antagonismos son inherentes a toda práctica social. Esto no descalifica por completo las acciones de las comunidades realmente existentes ni debe condenarlas a la categoría residual de ilusorias, localistas o románticas. En esto yace la esperanza, al fin y al cabo, “la esperanza no es la certeza de que algo pasará, sino de que algo tiene sentido, pase lo que pase” (Esteva).

Aquellos que aún insistan en la vía del desarrollo y la modernidad son o suicidas o al menos ecocidas y sin duda históricamente anacrónicos. Por el contrario, no son románticos ni “infantiles” aquellos que defienden el lugar, el territorio y la Tierra; constituyen la avanzada del pensamiento pues están en sintonía con la Tierra y la justicia y entienden la problemática central de nuestra coyuntura histórica, las transiciones hacia otros modelos de vida, hacia un pluriverso de mundos. No podemos imaginar y construir el poscapitalismo (y el posconflicto) con las categorías y experiencias que crearon el conflicto (particularmente el desarrollo y el crecimiento económico). Saltar al Buen Vivir sin completar la fase de industrialización y modernización es menos romántico que completarla, ya sea por la vía de la izquierda o de la derecha. “No

37 Ver, por ejemplo, las cortas reseñas sobre el Encuentro [http://seminarioscideci.org/video-entrevistas-seminario-pensamiento-critico-frente-a-la-hidra-capitalista-semillero-ezln/]. Para los eventos de Popayán, ver [https://tramasymingasparaelbuenvivir.wordpress.com/2015/06/24/tramas-y-mingas-para-el-buen-vivir-2015/].

podemos construir lo nuestro con lo mismo… lo posible ya se hizo, ahora vamos por lo imposible" (Activistas indígenas, campesinos y afrodescendientes: Tramas y Mingas por el Buen Vivir, Popayán, 2014).

¿Podremos atrevernos a afirmar que hoy en día Abya Yala/Afro/Latino-América presenta al mundo, en la complejidad de su pensamiento crítico en las tres vertientes tan esquemáticamente resumidas, un modelo diferente de pensar, de mundo y de vida? En esto —y a pesar de todas las tensiones y contradicciones entre las vertientes y al interior de cada una de ellas— radicaría "la diferencia latinoamericana" para la primera mitad del siglo XXI. Algo que sí podemos decir con certeza, con la gran Mercedes Sosa, es que pueblos, colectivos, movimientos, artistas e intelectuales caminan la palabra "por la cintura cósmica del sur" en "la región más vegetal del tiempo y de la luz" que es el hermoso continente que habitamos. Gracias a la vida, que nos ha dado tanto…

Referencias bibliográficas

Botero, Patricia. (2015). *Resistencias. Relatos del sentipensamiento que caminan la palabra.* Manizales: Colectivos, movimientos sociales y comunidades en resistencia desde Colombia, Universidad de Manizales. [Disponible en: https://drive.google.com/file/d/0B80tsoQLkZ4iMEhDekw4bjhmNUE/view].

Botero, Patricia y Alicia Itatí Palermo. (2013). *La utopía no está adelante: Generaciones, resistencias, e institucionalidad emergentes.* Buenos Aires: CLACSO-CINDE.

Castro Gómez, Santiago. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana.* Barcelona: Puvill Libros.

Escobar, Arturo. (2014). *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorialidad, y diferencia.* Medellín: UAL.

Gutiérrez Aguilar, Raquel. (2011). "Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro". En: R. Gutiérrez *et al.*, *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo.* Oaxaca: Pez en el Árbol.

Maturana, Humberto y Gerda Verden-Zöller. (2003). *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la democracia.* Santiago: J C Sáez.

Quijano, Olver. (2012). *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad.* Quito: UASB.

Von Werlhof, Claudia. (2015). *¡Madre Tierra o muerte! Reflexiones para una teoría critica del patriarcado.* Oaxaca: El Rebozo.

Capítulo 2

LA CONSTRUCCIÓN DEL SABER HISTÓRICO DE LUCHA

Gustavo Esteva

Reflexiono aquí sobre las prácticas de la Universidad de la Tierra en Oaxaca a través de mi itinerario personal. Unitierra es un colectivo de pensamiento y acción. Aprendemos juntos —en nuestra reflexión en la acción— y juntos generamos saberes y conocimientos nuevos sobre nuestra realidad. Las personas que fundamos Unitierra hace unos 15 años no son las mismas que hoy ocupan ese espacio y mi experiencia no es la del colectivo; pero mi itinerario personal, el más largo del grupo, ilustra las transformaciones personales y colectivas que nos llevaron a experimentar en Unitierra formas de aprender, saber y vivir que desafían al régimen dominante y aspiran a contribuir a la construcción de un mundo nuevo. Tal itinerario puede servir como telón de fondo de nuestras ideas y prácticas, aunque sea en los trazos gruesos que aquí puedo presentar.

Los primeros pasos

Mi abuela zapoteca no podía entrar en mi casa en la Ciudad de México por la puerta principal por ser india. Mi madre estaba convencida de que lo mejor que podía hacer por sus hijos era apartarnos radicalmente de nuestros ancestros indígenas, con la esperanza de que no sufriéramos la discriminación que ella padeció. Se subordinaba por

completo a la nostalgia criolla de mi padre y en ella nos educó en esa visión del mundo, lo mismo en la casa que en la escuela. Aunque adoraba a mi abuela y logré que me enviaran a Oaxaca con ella durante algunas vacaciones, me formé devotamente en aquel patrón. Por eso, para seguir los pasos de mi hermano mayor y acaso por la obsesión de conseguir afecto y reconocimiento resulté siendo un estudiante ejemplar: sacrificaba muchas horas de juego para hacer tareas extras que me dieran puntos adicionales. Lograba así mantener mi marca: ser el primero de la clase desde el segundo año de primaria hasta terminar la universidad.

A los 13 años navegaba en el delta de las divergentes tradiciones culturales de mis padres, cuando el 20 de enero de 1949 el presidente Truman me rescató de la confusión. Fui uno de los dos mil millones de personas que ese día, cuando tomó posesión, nos convertimos en subdesarrolladas. Serlo era muy humillante e indigno: no se puede ya confiar en las propias narices, pues hay que confiar en las de los expertos que nos guiarán al desarrollo; tampoco se puede soñar los propios sueños, estos ya están soñados, se trata de ser como ellos, los desarrollados, y de soñar sus sueños. Pero la idea llegó también con fascinación. Hollywood presentaba el *American way of life* como lo más cercano al paraíso y Truman prometió compartir con nosotros sus avances científicos y tecnológicos para que ingresáramos en él. Quise el desarrollo para mí, para mi familia, para mi abuela, para mi país. Entré a formar parte de lo que parecía una gesta épica.

La segunda sacudida me tocó poco después, a los 16 años, cuando un maestro querido me compartió una borrachera de ideas —como calificó Juan David García Bacca su *Invitación a filosofar* (1940). Hube de seguirlo por muchos años a trompicones, a contrapelo de mis aventuras intelectuales y políticas, hasta que en los años 60 pude hacer la primera de una docena de lecturas de un libro suyo de título imposible: *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea* (1963). No tiene una sola cita, aunque García Bacca reconoce que le "*debe a todos*: desde Aristóteles hasta Zubiri". Lo traigo a colación porque es trasfondo decisivo de mi formación, la que es pertinente a lo que aquí relato, de

una manera especial. La undécima tesis de Marx sobre Feuerbach es muy conocida: "los filósofos no han hecho sino interpretar de diversos modos el mundo, cuando de lo que se trata es de transformarlo". A mi entender —que no es el de un especialista—, ese libro de García Bacca que he estudiado tantas veces es la primera obra de filosofía de transformación. En vez de prólogo, el autor usa advertencias sobre su libro colocadas en la primera página. La cuarta de ellas establece su carácter:

> Por extraño que parezca, en toda la obra no hay ni una sola afirmación ni una sola negación. Por lo pronto no hay nadie *quien* afirme o niegue, pues el autor, así llamado, pretende escribir cual altavoz de las cosas —de lo que de metafísico hay ya en el mundo al que le han traído y que él no ha creado ni producido. Mas degenerara en pedantería insoportable hacerlo notar demasiado en el estilo. De ahí la forma de *datos*, de balance actuarial de la obra. De ahí la ausencia casi total de nombres propios —y la presencia de *nosotros* (1963: 7).

De eso, en realidad, se ha tratado desde entonces, como se verá.

Mi padre murió cuando apenas empezaba la lectura de García Bacca. Tuve que trabajar para el sostenimiento de mi familia y entré a un banco como *office-boy*. Al mismo tiempo, inducido por aquel maestro, empecé a estudiar lo que era una nueva profesión en México, asesorada por Harvard y que pronto nos dio mucho éxito a quienes nos animamos a intentarla. Fui jefe de personal de Procter & Gamble a los 19 años y luego el ejecutivo más joven de la historia de la IBM. Así instalé pronto mi propio despacho profesional.

En la universidad nos habían dicho que nos tocaba estar en el centro de la épica del desarrollo. Gracias a nuestros estudios, nos tocaría prestar buenos servicios a la comunidad, ofrecer buenas condiciones a los trabajadores y generar buenas utilidades a los accionistas. Cocinaríamos el pastel y organizaríamos su distribución. Pronto resultó evidente que no estábamos en el centro, sino a un lado y no en el mejor lado. Me despidieron de Procter y de la IBM porque me negué a hacer lo que me ordenaron. Era claro que no podía llevar una vida decente en el mundo corporativo. Abandoné mi profesión a los 23 años.

Esa decisión y lo que hice entonces tienen doble explicación. A finales de los años 50, mientras yo avanzaba en mi carrera profesional, hubo en México inmensas movilizaciones de los trabajadores organizados, quizás las más grandes de la historia. Y hubo también una gran represión. Por la huelga de ferrocarrileros, por ejemplo, 9 000 trabajadores fueron despedidos y su líder, Demetrio Vallejo, quedó en la cárcel. La realidad social me estaba sacudiendo el piso bajo los pies, cuestionando radicalmente cuanto me habían enseñado.

Al mismo tiempo, en mis excursiones por librerías de libros usados —pues no tenía dinero para comprarlos nuevos— cayó en mis manos un texto particular que aún conservo. Lo compré, en realidad, porque era un libro muy bello, magníficamente encuadernado y costaba solo un peso. No sospechaba lo que haría conmigo *La ideología alemana* de Marx y Engels. Su ajuste de cuentas con su pasado hegeliano guardaba alguna analogía con el que yo estaba practicando con el mío.

Abrevio la historia: me hice izquierdista, luego marxista y finalmente —eran los años del Che Guevara[38]— quise ser guerrillero.

La derrota

En los años 60 mi generación puso todo en cuestión. Todo parecía realizable. Nos creímos lo de "asaltar el cielo". Había sido posible caminar en la luna… ¿cómo no iba a ser posible asaltar el cielo político y social? Y no fue casual que usáramos la misma frase que acuñó Marx para hablar de la Comuna de París, que para él fue la primera vez que el pueblo desplazó a los gobernantes y asaltó el cielo.

> Un alborozo esperanzado recorría el mundo. Se creía estar en la víspera del alumbramiento de la nueva sociedad. Parecía que el delirio tecnoló-

---

38 Dice Raúl Zibechi: "en los años sesenta y setenta quien se incorporaba a la militancia escuchaba con frecuencia una frase: 'Ser como el *Che*' […]. Sintetizaba una ética, una conducta, un modo de asumir la acción colectiva inspirada en el personaje que —con la entrega de su vida— se había convertido en brújula de una generación" (*La Jornada*, 22/01/2016).

gico de la civilización occidental había encontrado su némesis. La triste alternativa entre un mundo occidental democrático que había vendido su alma al capitalismo y una esfera soviética que había vendido su alma a la burocracia parecía llegar finalmente a ser cosa del pasado. Y la nueva alternativa era una sociedad con democracia directa [...] llena de alma. Bajo el resplandor de esa gran visión, confluía una sola ola poderosísima e imparable, la emancipación (Sbert, 2009: 32).

La derrota fue abrumadora.[39] Perdimos una guerra que articuló sigilosamente la famosa Comisión Trilateral, que era la fusión del gran capital y el gran gobierno y concertó eficazmente las grandes batallas. Muchas cosas pesaron, pero el factor decisivo, a mi parecer, fue haber pensado que el cambio era posible a través de las estructuras de gobierno y que en ellas estaba el "cielo" de lo que buscábamos. Se les quería cambiar, convertirlas en otra cosa, pero al mismo tiempo se les quiso utilizar para la gran transformación que se buscaba. Contábamos con un grupo de líderes "progresistas" que parecían dispuestos a impulsar el gran cambio. Por confiar en ese terreno —que no es el de la gente— sufrimos la gran derrota. Las consecuencias se empezaron a manifestar paulatinamente, con el desmantelamiento sistemático de cuanto habíamos conseguido en muchos años de lucha, empezando con los acuerdos del New Deal. La nueva orientación recibió el nombre equívoco de "globalización neoliberal" o simplemente "neoliberalismo", a pesar de que no era nuevo ni liberal, además, se expresó más tarde en el Consenso de Washington… ¡que tampoco era consenso!

Para quienes a principios de los años 60, en las huellas del Che, habíamos fracasado en el camino guerrillero e intentábamos encaramarnos en el gobierno para realizar desde ahí los ideales revolucionarios, la derrota fue aún más significativa: fracasar por segunda vez. Pero así se nos hizo posible aprender la lección: nada había que esperar de los gobiernos de arriba. El cambio no puede venir de ahí. Nos sigue sor-

---

39 Esbocé recientemente sus causas, en el seminario "El pensamiento crítico ante la hidra capitalista" convocado por los zapatistas (2015). Una de ellas fue sin duda el vanguardismo que analiza Zibechi en el artículo que acabo de citar.

prendiendo que algunos, como los seguidores de los gobiernos llamados "progresistas" en América Latina, sigan mirando hacia allá.

Los nuevos sujetos revolucionarios

En la década de 1970 se realizó un amplio debate internacional sobre el campesinado, impulsado por el *Journal of Peasant Studies.* Participé en él y ante todo —de la mano de Teodor Shanin— me fue posible practicar una crítica radical del marxismo en que estaba inmerso sin romper con Marx.[40] De otro lado —y esto fue para mí lo más importante— no solo logré una mayor comprensión de la realidad rural, sino que también tomé un camino fructífero que me llevó con el tiempo a un buen intento de caracterización de los nuevos sujetos revolucionarios. Gracias a esos debates avanzamos sólidamente en la caracterización del campesinado como clase proletaria y en la reconsideración del papel del proletariado industrial.[41] Sin embargo, aún teníamos mucho camino por recorrer para caracterizar las economías expoliarias, los sectores sociales que operan en el margen del mercado o el plan estatal, que no caben en esos dos polos y cuya "incorporación" al régimen dominante es ambigua, limitada o incompleta (Shanin, 1988). Por demasiados años se les ha descalificado al caracterizarlos por lo que no son: informales,

40 En mi grupo clandestino de aspiración guerrillera se había realizado ya, desde 1964, la crítica del estalinismo y de otras variantes de las modas de izquierda en aquel tiempo. Nuestro líder supremo había sido dignamente expulsado del Partido Comunista Mexicano. Se sabía poco de lo que estaba pasando en China, pero lo suficiente para tomar distancia de Mao. Solo en los años 70, sin embargo, gracias a Shanin y particularmente a su trabajo sobre el Marx tardío (1983), logramos profundizar una crítica que hasta entonces parecía titubeante. Solo podía realizarse con el conocimiento de las reflexiones de Marx en el último periodo de su vida y con la construcción teórica que exigían los cambios del siglo posterior a su muerte.

41 En México, en el marco de la discusión internacional, Roger Bartra encabezó la posición que sostenía que los campesinos formaban un modo precapitalista de producción articulado al capitalismo, Sergio de la Peña advertía sobre su extinción (solo quedarían poco más de 200 000 campesinos) y Ernest Feder clasificó a los analistas y activistas envueltos en el debate como campesinistas, proletaristas y descampesinistas. Yo estaba entre los primeros (ver Shanin, 1976, 1979; Esteva 1978a, 1978b, 1983a, 1983b; Feder, 1977).

no asalariados, fuera del seguro social. Verlos por lo que no son o no tienen significa no verlos, pero forman la mayoría de la población y se expanden a la hora de la crisis. En los años 80 traté de encontrar una categoría que pudiera incluir la inmensa variedad de sujetxs que forman ese mundo supuestamente marginal y propuse la de trabajadores directos de la fábrica social: "tradifas" (Esteva, 1983a). He empezado a buscar un sustituto, porque lxs tradifas han estado cambiando de naturaleza: dejan de ser trabajadorxs y crean una nueva forma de existencia social más allá del régimen capitalista, aunque sigan eslabonados a él.

A pesar de esos avances terminé la década en la confusión. No sabía hacia dónde ir. Con algunos compañeros y compañeras creamos en 1976 algunos organismos civiles y a medida que se multiplicaron construimos un dispositivo de coordinación que denominamos Análisis, Desarrollo y Gestión (ANADEGES). Nos parecía que esas tres funciones correspondían a lo que aportábamos en nuestra relación con grupos indígenas, campesinos y marginales urbanos. Cinco años después, como fruto de nuestra experiencia con ellos escuchándolos, le cambiamos el nombre a la organización. Con las mismas siglas, empezó a llamarse Autonomía, Descentralismo y Gestión. Sabíamos ya, para entonces, que no se trataba de participar en la destructiva empresa del desarrollo y que el análisis no debía ser el centro de nuestras actividades. Lo que los pueblos estaban buscando era fortalecer su construcción autónoma y cada uno se asumía como el centro de sí mismo, resistiendo toda forma de centralización económica, política, ideológica o espiritual: estaban en el descentralismo. Lo que marcó nuestro rumbo desde entonces fue aprender a escucharlos… aunque no sabíamos todavía lo que eso significaba.

No asistí al Congreso de Investigación-Acción que tuvo lugar en Cartagena de Indias, Colombia, en 1977, pero conocí poco después a Orlando Fals Borda, a quien desde entonces seguí en su cuestionamiento radical de la investigación de gabinete y en muchas otras cosas.

La década perdida y la recuperación de la memoria

La de 1980 fue llamada "la década perdida para el desarrollo en América Latina": se había estancado o hasta retrocedido la empresa desarrollista. Para muchos de nosotros fue la década en que el desarrollo se perdió: no encontramos ya el mito en nuestro presente y mucho menos en el futuro.[42] Descubrimos que aún teníamos nuestras propias definiciones de las maneras de vivir bien y que estas, en contraste con la noción universal de la buena vida asociada con el modo de vida de las clases medias norteamericanas, impuesta por el desarrollo, eran enteramente viables y no tenían el impacto destructivo de aquella en la naturaleza y la cultura.

Este descubrimiento, sin embargo, no nos sacó de la confusión, pues ya no podíamos emplear los faros que hasta entonces habían iluminado nuestro camino hacia una nueva sociedad. Deshacerse de los anteojos del desarrollo implicaba abandonar también las categorías en que habíamos sido educados. Aprender a caminar sin ellos ni ellas no era sencillo.

Estaba hundido en esa perplejidad cuando salieron de pronto, del fondo de mi memoria, los recuerdos de lo que aprendía de mi abuela zapoteca cuando de niño lograba que me enviaran a pasar con ella, en Oaxaca, los periodos de vacaciones. Esos recuerdos me permitieron conectarme de nuevo con mi propia gente y caminar a su lado. En lugar de traerles las "bendiciones" del análisis y el desarrollo, se trataba ahora de aprender a escucharlos.

En 1983 se me ofreció la posibilidad de iluminar de otra manera ese nuevo camino. Cuando Iván Illich estaba en la cumbre de su fama

42 En 1985, en Roma, me tocó participar en un panel sobre el futuro de los estudios sobre el desarrollo en la gran conferencia periódica de la Sociedad Internacional para el Desarrollo, la mayor ONG del mundo. Mi opinión fue que ese futuro estaba en la arqueología: solo una mirada arqueológica podría explorar las ruinas dejadas por el desarrollo, que ya había dejado de estar en nuestro presente y nuestro futuro, definiendo el rumbo.

—a principios de los años 70— y todo el mundo venía a verlo a Cuernavaca, a su Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), no quisimos ni siquiera leerlo: para muchos de nosotros, en la izquierda marxista, no era sino un cura reaccionario. Era perder el tiempo ocuparse, como él, de la educación o la salud, que ya compondríamos en la sociedad socialista con la que soñábamos. Rodolfo Stavenhagen me invitó en ese año a un seminario en que Wolfgang Sachs presentaría sus ideas sobre la construcción social de la energía, que tejía con Iván Illich, que también estaría presente. Me fascinó lo que le oí entonces. Un amigo común nos llevó a cenar. Me puse a leer frenéticamente su obra, luego a colaborar con él y finalmente nos hicimos amigos. Quizás contribuyó a estrechar rápidamente mi relación con él la crítica radical de la escuela que yo había realizado en los años 60, antes que Illich publicara en 1970 *La sociedad desescolarizada* (2006).[43]

Encontré en Illich lo que buscaba sin saberlo: el "discurso del pueblo". Había oído en los barrios y los pueblos las palabras de sus categorías fundamentales, como convivialidad o vernáculo. Cada vez que hablaba con la gente común de las ideas de Iván se producía un efecto ¡ajá!; las intuían ya, desde antes, aunque no las hubieran podido formular con tanta claridad. Y él había podido anticipar no solo la crisis de las instituciones modernas, su contraproductividad fundamental, sino también la manera en que la gente reaccionaría en la hora de su colapso, la hora actual.

En 1985 muchos de nosotros nos involucramos en la fiesta de autonomía a que dio lugar el terremoto de ese año en la ciudad de Mé-

---

43 Cuando mi primera hija llegó a la edad escolar, a mediados de los años 60, busqué a mi alrededor una institución pública o privada a cuyas manos pudiera entregarla. Como no encontré ninguna que me inspirara confianza, fundé con algunxs amigxs una escuela especial. Tenía algo de Steiner, de Montessori, de Summerhill y de Freire y mucho de Freinet, el pedagogo francés. Era muy democrática, gozosa y abierta. Cada año agregamos un año para que mi hija pudiera continuar sus estudios. Cuando terminó su preparatoria la cerramos. Tanto mi hija como sus padres sabíamos que el problema no era la calidad de la escuela —la nuestra era realmente notable—, sino la escuela misma, aunque no sabíamos bien por qué.

xico y aprendimos nuevos nombres del "pueblo" como "sociedad civil". En ese mismo año Iván Illich invitó a un grupo de sus amigos a pensar qué significaba estar más allá del desarrollo Tres años de conversaciones desembocaron en el *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (Sachs, [1992]1996), en el cual tratamos de desmantelar la frágil pero poderosa constelación semántica del desarrollo, que sigue dominando a las clases políticas y las instituciones internacionales, pero enfrenta creciente resistencia entre la gente.[44]

Ciencia del pueblo

Entre 1979 y 1980 Illich dictó una serie de conferencias en Casel, que buscaban mostrar las limitaciones del pensamiento contemporáneo y de las opiniones dominantes cuando se trata de comprender las actividades orientadas a la subsistencia, cuya destrucción es precondición de la operación capitalista. Una de ellas se convirtió en un breve texto que descubrí a finales de los años 80 en su escritorio y era el borrador de su contribución a una compilación que estaba preparando Valentina Borremans.

El término "ciencia del pueblo" surgió en los años 70 y es ahora bastante común.[45] Aparece principalmente en el tipo de literatura para

---

44 Las versiones actuales del desarrollo pueden asociarse con tres Sachses: Goldman Sachs, la casa de inversiones de Wall Street, ilustraría la noción dominante en gobiernos e instituciones internacionales como una forma de capitalismo salvaje; Jeffrey Sachs, el neoliberal converso, representaría una política que aplica cosméticos y paliativos a los males creados por el desarrollo, en una especie de capitalismo filantrópico; y Wolfgang Sachs, el editor del diccionario, ilustraría el patrón de la resistencia al desarrollo, que adoptan ahora millones de personas que no lo han leído, pero saben por experiencia de qué se trata y se hacen cada vez más anticapitalistas (ver Esteva *et al.*, 2013).

45 En 1970 Orlando Fals Borda escribió su obra pionera *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, que anticipa lúcidamente la idea de una "ciencia popular". Diez años después pronunció una conferencia en el Tercer Congreso Nacional de Sociología, en Bogotá, en la que señaló: "en este nivel de ciencia emergente o subversiva –o de cultura reprimida y silenciosa- puede incluirse la llamada ciencia popular cuando pretendemos dinamizarla políticamente y, en consecuencia, incorporarla al desarrollo socioeconómico y a la corriente científica general para que deje oir su voz". Una versión parcial de la conferencia se publicó en la nueva edición de la obra (1987: 106).

la que la bibliografía de Borremans es la mejor guía, entre la polifacética y descentralizada comunidad de autores que se apartan del consumismo y utilizan modernos procedimientos para llevar una vida sencilla, ordenada y más autónoma. Se me ha pedido que defina lo que entiendo por ese término que ellos utilizan para designar sus actividades investigadoras. Es un término nuevo, que en principio parece resbaladizo e ideológico. No se encuentran antecedentes suyos en el pasado más reciente. Tengo la impresión de que quienes lo usan lo hacen con un significado que es exactamente el contrario del que "ciencia" ha tenido desde Bacon o incluso desde el siglo XIII (Illich, 1982: 1).

En ese texto, Illich contrasta la "ciencia del pueblo" con la llamada "ciencia para el pueblo", conocida como "Investigación y Desarrollo" (I&D) y realizada por las grandes instituciones —gobiernos, industrias, universidades, clínicas, ejército, fundaciones—. La I&D tiene muchos recursos y alto prestigio, ya que se hace "para el bien común", pero sus resultados no guardan relación con las actividades inmediatas y diarias de quien las hace. La "ciencia del pueblo", en cambio, se hace con poco dinero o sin él, carece de patrocinio, no aparece en publicaciones "científicas" y sus resultados no son patentados y raramente desembocan en productos que se puedan vender, pero modelan el estilo de vida de los grupos reducidos que la realizan.

La "investigación del pueblo", según Illich, aumenta el valor de uso de las actividades cotidianas al tiempo que reduce la dependencia del mercado o la profesión. No es una colección de pruebas fallidas y está generalmente bien informada de lo que se hace en su campo. Busca mayor autonomía, pero no implica una vuelta a los "viejos tiempos". Trata de mejorar las condiciones de vida de la gente común y la belleza de la realidad natural y humana.

Al buscar antecedentes históricos de estas prácticas, Illich los encontró en el siglo XII, en Hugo de San Víctor. "Ciencia del pueblo" buscaría en 1980 una sabiduría análoga a la de Hugo, "cuando definió ciencia como una ayuda para sofocar una debilidad auto-inducida que es el destino del hombre en un mundo que él mismo echa a perder" (1982:

4). Se trata de una noción que contrasta radicalmente con la actitud dominante en la ciencia desde Bacon.

Bacon estaba interesado en “la restitución y reinvestidura del hombre como soberano, con la soberanía que tenía en el Paraíso en los primeros días de la creación”. Para él “el progreso de las artes y las ciencias está en lograr el dominio sobre la Naturaleza”: los científicos vienen “para con la verdad llevarte hacia la Naturaleza y sus hijos, para atarte a su servicio y hacer de ella tu esclava”. Bacon “reivindica el derecho sobre la Naturaleza [...] que es del hombre por legado de Dios [...] promete la liberación de las inconveniencias de la situación del hombre”. Bacon creía que “los inventos mecánicos de los últimos años no solamente constituyen una suave guía sobre el curso de la naturaleza, sino que también tienen el poder de conquistarla, someterla y debilitar sus cimientos” (Illich, 1982: 5).

Illich dedicó muchos años a la investigación de “la ciencia del pueblo”, de la oficial y de los antecedentes medievales de ambas, y publicó sus resultados en la que consideraba su mejor obra: *En el viñedo del texto* (Illich, [1993]2002).

Debo confesar que tardé muchos años en entender aquel breve texto y otros más en captar las sutilezas del libro en que desembocaría, muchas de las cuales aún me dejan perplejo. Pero no pasó mucho tiempo sin que percibiera sus efectos en mi manera de aprender e investigar. Sigue siendo una guía para lo que hacemos en la Unitierra y tiene inmediata actualidad. Muestra la locura baconiana que se manifiesta hasta hoy y se expresó espectacularmente en la Conferencia de las Partes que tuvo lugar en París en diciembre de 2015. El reconocimiento universal de los daños causados hasta ahora, que ponen en riesgo la supervivencia misma del planeta no condujo a los gobiernos, las corporaciones y las instituciones internacionales, ni a sus intelectuales orgánicos, a abandonar el marco de ideas y las actitudes que siguen causando esos daños. Peor aún: se propusieron redoblar el paso, respaldando abiertamente tecnologías asociadas con la geoingeniería, que son responsables del cambio climático en mayor medida que las emisiones de CO^2 y pueden

llevar a su culminación la obra destructiva del sistema actual (Bertell, 2015). Se trata, muy claramente, de la versión suprema de la suicida arrogancia patriarcal (Von Werlhof, 2015).

Investigación-acción participativa

A lo largo de la década de 1980, con Orlando Fals Borda, Poona Widnaraja y muchos otros, asumí sin reservas las ideas y enfoques de la corriente de pensamiento y acción que hizo suyo el concepto "investigación-acción participativa" (IAP). Tengo la impresión de que algunos de sus impulsos originales se mantienen hasta hoy: la IAP busca la participación real de los sujetos sociales que son objeto de la investigación y se orienta a fortalecer su organización y su capacidad de generar conocimiento crítico de su realidad y a transformar sus condiciones cotidianas de vida. Hay un claro parentesco de la IAP con la "ciencia del pueblo": la materia de la investigación está en la vida misma de quienes investigan y en ella se aplican sus resultados. Pero la IAP pone un énfasis en la construcción de un sujeto colectivo que la "ciencia del pueblo" parece ignorar. Mientras esta tendería a operar como una especie de vanguardia disidente, cuyos resultados se extienden por contagio, la IAP solo existe cuando se ha formado un sujeto colectivo, aunque este punto —que marcaría una diferencia central— da lugar a muy diversas tensiones y contradicciones que generan distintos significados actuales del término. La IAP tiene un *primum movens*: existe un investigador que impulsa el proceso, lo que implica una definición de la materia de la investigación y del sujeto que la asumirá —así sea inicial y tentativa—, y una vez que un grupo específico acepta participar en la investigación, el investigador asume un papel de coordinación y educación que adopta una variedad de formas, con frecuencia en la tradición freireana de la educación popular, la cual busca entre otras cosas que los participantes en la investigación adquieran los saberes que habitualmente se asocian con el llamado "quehacer científico". Se ha producido, además, la cooptación sistemática de los empeños autónomos de investigación por parte del establecimiento, una posibilidad sobre la que ya advertía Fals Borda en

1988, cuando anticipaba —como respuesta— la insurrección de saberes subyugados de que hablaba entonces Foucault.[46]

En la medida en que se ha desdibujado el conjunto de prácticas que hoy constituirían la "ciencia del pueblo" y el término IAP ampara actitudes y enfoques de la investigación muy diversos, no tiene mayor sentido o utilidad tratar de establecer con precisión sus semejanzas y diferencias. Quiero destacar, sin embargo, que paulatinamente fui tomando distancia de la IAP, aunque reconozco que las prácticas de reflexión en la acción que realizamos en la Unitierra son claramente herederas de esa tradición. Compartimos con las corrientes más conocidas de la IAP el empeño en la producción colectiva de conocimiento y la intención transformadora,[47] pero nos separamos de ella en cuanto a su afán de mantenerse en el marco del ejercicio científico. No hay entre nosotros alguien que conduzca o impulse la reflexión, sino colectivos cambiantes que la asumen. Alguna persona cumple a veces la función de altavoz, al formular, circular o publicar nuestras reflexiones, pero desaparecen entre nosotros los individuos: sabemos que solo somos, en toda nuestra singularidad, nudos de redes de relaciones concretas. Solo podemos existir en la forma de un nosotros.

---

46 Cuando lo invitamos a unirse al International Group for Grassroots Initiatives y asistió a nuestra reunión en Nueva Delhi, el 1 de abril de 1988, Fals preparó un breve texto: "Notes on the Present Status of PAR", en el cual describía sus etapas: 1) 1970-1977, búsqueda de alternativas; 2) 1977-1982, primeras sistematizaciones; 3) 1982-1986, avance en dimensiones macro y políticas; y 4) 1986… diálogo con el establecimiento. La etapa actual, subrayó, "es la fase de cooptación" y agregó: "Foucault refuerza mis preocupaciones teóricas actuales, cuando subraya la importancia de la insurrección contemporánea de los saberes subyugados y la necesidad de cambiar el ethos de la sociedad hacia una cultura más abierta, tolerante y liberadora" (p. 4 de una nota escrita solo para discusión interna).

47 Del 18 al 20 de octubre de 2013 se realizó en Jalapa, México, en el Centro de Eco-Alfabetización y Diálogo de Saberes de la Universidad Veracruzana el "Primer Encuentro Internacional de Investigación-Acción Participativa. Diálogo de Saberes y Sustentabilidad. Logros y retos del trabajo académico junto a las comunidades". Los resultados del encuentro se publicaron en el número 38 (abril-agosto, 2014) de *Decisio*, revista de CREFAL, dicho número ofrece un buen panorama de las corrientes actuales de la IAP.

El diálogo intercultural

Para dialogar, escuchar primero; después, escuchar.
—Antonio Machado

Otras culturas […]
son interrogatorios para nosotros
si nos abrimos a escuchar sus preguntas.
—Carlos Lenkensdorf

En la confusión de los años 80, abandonado ya el mito del desarrollo, el encuentro con Illich me colocó frente a la cuestión intercultural que había estado negando. Illich escapó de una brillante carrera en el Vaticano y se fue a Nueva York para estudiar en Princeton los manuscritos de Alberto Magno. Quería ser un investigador, un historiador quizás. Durante su primer día en Nueva York, al cruzar por el barrio portorriqueño, se horrorizó por el tratamiento que su iglesia daba a los "jibaritos". Solicitó al Cardenal Spellman la parroquia que los atendía y empezó inmediatamente su cruzada intercultural. Su enorme éxito lo llevó pronto a la Universidad Católica de Ponce, en Puerto Rico, y poco después le encomendaron hacerse cargo de la preparación de los 40 000 sacerdotes y monjas que irían a la América Latina, según un acuerdo entre el papa y el presidente Kennedy. Para cumplir esa encomienda fundó el Center for Intercultural Formation (CIF), en Estados Unidos, y más tarde, en Cuernavaca-México, el mundialmente famoso Centro Intercultural de Documentación (CIDOC). Quienes llegaron ahí recibieron un adiestramiento inigualable en español, pero también advertencias muy claras sobre el daño que causarían, por la medida en que su trabajo misionero estaría en realidad al servicio de una empresa colonizadora.[48]

Todo género de etiquetas se han pegado sobre el erudito Illich: historiador, teólogo, filósofo, sociólogo, antropólogo… era todo eso sin

48 Se emplea todavía, en grupos de discusión y círculos de estudio, un discurso que pronunció Illich en 1968 ante un grupo de estudiantes que se preparaban a iniciar su actividad de verano como voluntarios en México: "To Hell with Good Intentions". La versión en español puede leerse en: [http://www.ivanillich.org.mx/buenas.pdf].

duda, pero a mi entender su vida y obra son las de un hombre de acción, interesado en la transformación de la realidad social y profundamente comprometido con ella. En el centro mismo de la transformación que le interesaba estaba la interculturalidad. Se empeñó hasta su muerte en el diálogo intercultural y en trazar los rasgos de una sociedad que se fundara en la diversidad cultural. Mi hipótesis es que en Nueva York decidió abandonar su camino hacia la erudición y se hizo hombre de acción para enfrentar en la realidad el tratamiento monocultural y universalista de su iglesia. Consideraba que las instituciones modernas se habían construido en el molde de la iglesia católica y extendió a todas ellas su crítica de esta.

Puede llamarse diálogo a una simple conversación y diálogo dialéctico a una exploración de entendimiento entre dos o más personas basada en la razón común, en el intercambio de razonamientos elaborados con base en conceptos y abstracciones compartidas. ¿Cómo puede darse el diálogo entre quienes no comparten racionalidad? La palabra diálogo significaba originalmente ir más allá del *logos*, de la razón, del entendimiento, trascenderlos. Un diálogo dialógico —como el que necesita practicarse en la relación entre culturas— explora su interacción con base en la percepción simbólica, trascendiendo el plano del *logos*, de la mera razón, pero sin renunciar a él. Supone usar la razón, pero no solo la razón. No es la mera conciencia lógica, conceptual, reflexiva, epistemológica, objetiva o subjetiva. Tampoco puede reducirse a un signo, representación, metáfora, imagen. Implica avanzar a los elementos que dan transparencia al discurso, a lo que se dice (Vachon, 1995). Se trata de llegar a ver lo que se está diciendo, aunque no podamos ver lo que permite ver, pues se encuentra en una condición como la de la luz, que permite ver pero no puede ser vista.

En la percepción convencional la cultura se reduce a una mera categoría mental, un concepto, la "lógica", la "filosofía" de un pueblo o de un ser humano. Estaría en el orden lógico-epistemológico, como un sistema de significados, signos y representaciones. Aparece como una cosmovisión, una filosofía de la vida, por lo que incluye una cosmología, una an-

tropología, una teología, una ontología, una epistemología, una ciencia, una manera de hacer las cosas (*know how*). Se puede incluso hablar de una mitología y de un sistema de creencias. Se enfoca así la cultura desde un ángulo lógico-reflexivo, como una esencia a ser definida. Para el diálogo entre culturas necesitamos trascender este enfoque, para tomar en cuenta un estrato más profundo y consistente que determina toda cultura. Es bastante real pero invisible, no puede reducirse a lo pensado, lo dicho, al *logos*. Según Robert Vachon, esta dimensión o estrato es la matriz mítica primordial y ontónoma, la realidad unificadora, integral y englobante que es la fuente de cualquier sistema de pensamiento y creencia, y da coherencia no científica a todos los conocimientos y creencias no solo dentro de cada cultura, sino entre culturas (Vachon, 1995). Con este enfoque, como subraya Panikkar, la cultura no es solamente el *mythos* subyacente de un pueblo, sino el universo mítico en que vivimos.[49]

La clave de este diálogo intercultural se encuentra en el escuchar. Carlos Lenkensdorf (2008) subraya que "el escuchar es la puerta al diálogo que, a su vez, es fundamento de la convivencia, porque al dialogar nos emparejan las palabras escuchadas" (2008: 43) y que, "al ponernos a escuchar, iniciamos un proceso transformador de nosotros: queremos escuchar para averiguar cómo son ellos y por esta vía averiguar quiénes somos nosotros" (2008: 51). El diálogo no es posible si los dialogantes no se escuchan mutuamente. A fin de cuentas, insiste Lenkensdorf, para acercarse a la otredad del otro hace falta imaginar mucho más que una cosmo*visión* —en lo que se hace predominar el sentido de la vista— en una clara tradición occidental. Se necesita concebir una cosmo*audición* y de hecho una cosmo*vivencia*. El escuchar, trascendiendo al *logos*, con-

49 El encuentro con Raimón Panikkar fue decisivo para mi formación en el diálogo intercultural. Mi amistad con él me llevó a Robert Vachon, que es sin duda su principal intérprete. Su Institut Interculturel de Montreal, fundado en 1963, fue pionero en el campo y por muchos años representó el centro más avanzado de investigación, reflexión y práctica sobre el tema. Por la inspiración de ambos emprendí con Wolfgang Dietrich la aventura que se convirtió en *The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective* (Dietrich *et al.*, 2011). Mi encuentro y amistad con Hugo Zemelman marcaron también un hito en este camino (ver Zemelman y Quintar, 2007).

duce al hacer y es ahí, en la práctica, en donde finalmente puede tener lugar el diálogo intercultural. A fin de cuentas, no es simple diálogo de saberes, sino de vivires (Merçon *et al.*, 2014: 31).

En los años 90 fundé con amigxs y compañerxs, indígenas y no indígenas el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales, para aprender a dialogar con otros y otras de las culturas indias de Oaxaca y de personas y grupos de otros países que venían a visitarnos. Veinte años después, en un contexto muy diferente, con otras personas y grupos, impulsamos la iniciativa "Tejiendo voces por la casa común" que intenta contribuir a la articulación estratégica de los y las diferentes, con la inspiración de la propuesta zapatista de construir un mundo en que quepan muchos mundos.

Aprender en libertad… haciendo

Estábamos en el hacer, con los pueblos indios de Oaxaca y ocasionalmente con algunos visitantes extranjeros, cuando el Foro Estatal Indígena de Oaxaca declaró, tras un año de reflexión y debate, que la escuela había sido el principal instrumento del Estado para destruir a los pueblos indios. Se recuperó así una verdad histórica: el sistema educativo mexicano se creó en el siglo XIX para des-indianizar a los indios y ese patrón se mantiene hasta hoy. Algunas comunidades con las que estábamos en nuestro hacer común cerraron sus escuelas y demostraron en poco tiempo que sus niños y jóvenes aprendían mejor fuera de la escuela que en ella, no solo lo que esta pretende enseñarles, sino sobre todo lo que les hace falta saber para vivir y para amar y respetar su propia cultura.[50]

---

50 Ante el escándalo general por el cierre de escuelas, un antropólogo decidió dar una lección a los padres: preparó unas pruebas para comparar a lxs niñxs que iban a la escuela con lxs que no iban y así mostrarles la pérdida que estaban imponiendo a sus hijxs. Para su sorpresa, descubrió que lxs que no iban a la escuela estaban mucho mejor en todo salvo en una cosa: ellxs no sabían cantar el himno nacional. Su informe: "La escuela indígena como camino hacia la ignorancia", ponencia en la Segunda Reunión para el Intercambio de Experiencias Indígenas en el Medio Indígena (Oaxaca, México), fue publicada parcialmente en *Opciones*, nº 13.

Esas mismas comunidades nos plantearon más tarde su preocupación: qué pasaría con sus jóvenes si se interesaban en aprender algo que no se sabía en la comunidad, sin certificados de estudios no podrían continuarlos. Creamos por ellas y con ellas la Universidad de la Tierra en Oaxaca, una coalición de organizaciones indígenas y no indígenas. Uno de sus fundadores, un conocido intelectual y compositor zapoteco, Jaime Martínez Luna, nos regaló el nombre: "deben mantenerse siempre con los pies en la tierra" nos dijo "y además ocuparse de la Madre Tierra".

En Unitierra somos una organización, un espacio y una red de aprendizaje, estudio, reflexión y acción. Una organización: quienes nos vinculamos directamente a Unitierra o trabajamos ahí buscamos aprender juntos a través de nuestra interacción, nuestras discusiones en talleres, seminarios y conversatorios, nuestras lecturas en común y sobre todo haciendo lo que queremos aprender. Un espacio: nuestras actividades están abiertas para que otras personas y organizaciones puedan participar en ellas. Una red: contamos con una amplia red de amigos y conocidos, así como organizaciones aliadas, dentro y fuera de Oaxaca y del país, con quienes aprendemos lo que saben y hacen. El colectivo de aprendizaje y generación de conocimiento está inmerso en la lucha social y política local, y se encuentra explícitamente al servicio de la agenda que dictan —en diversas circunstancias— los pueblos con los que asociamos nuestra vida.

Entendemos el aprendizaje como un aspecto de la vida cotidiana que puede cultivarse y el estudio como un ejercicio autónomo y gozoso de gente libre. Las investigaciones que realizamos, tanto las teóricas y abstractas como las aplicadas a algún aspecto de nuestra realidad, son para nosotrxs ejercicios de reflexión en la acción. En todo lo que hacemos privilegiamos la práctica del diálogo intercultural y el aprender haciendo. En nuestra página puede encontrarse nuestra historia y una descripción sencilla de nuestras principales actividades.

Estamos convencidos de que ha llegado la hora de escuchar a la gente común. El pensamiento moderno —basado en la premisa de que el mundo es objetivamente cognoscible, y de que el conocimiento así

obtenido puede ser absolutamente generalizado— ha llegado a su crisis final. La era de la razón absolutista y arrogante se acerca a su final. Es el momento oportuno de derivar las consecuencias pertinentes de ese hecho (Vaclav Havel en Sokal, 2010).[51]

En Unitierra intentamos tomar parte en la insurrección de los saberes sometidos que reveló Foucault y su noción de genealogía: "el acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales" (Foucault, [1992]2002: 22).

El "saber empírico" está formado por las prácticas de la gente común, según conocimientos transmitidos a través de costumbres y tradiciones. Hace siglos, la "ciencia popular" comprendía la mayor parte de lo que una persona sabía. Además del "saber empírico", era la ciencia de los no expertos, de aficionados ilustrados. Era un conocimiento simplificado, lúcido y apodíctico. En vez de pruebas, contaba como imágenes vívidas para construir una estructura especial que surgía de una selección emotiva del conocimiento popular en diversos campos. Ese saber común, que Foucault encuentra descalificado, ese saber local y diferencial incapaz de unanimidad, prolifera actualmente en forma casi incontenible. A pesar del tiempo transcurrido, la guía para identificarlo sigue encontrándose en lo que preparó Valentina Borremans en 1979, pues ofrece pistas para localizarlo en un enorme número de revistas y materiales electrónicos. El saber erudito es el conocimiento formalizado, el de los especialistas, que puede o no estar reconocido como conocimiento científico.

En Unitierra intentamos formar un colectivo de pensamiento: somos una comunidad de personas que intercambiamos ideas y mantenemos interacción intelectual, y el acoplamiento que practicamos constituye un ejercicio crítico continuo. Tenemos un conversatorio semanal

---

51 En la conferencia que el profesor Sokal pronunció en Buenos Aires, transcrita con su autorización por la *Revista Herramienta,* criticó esta frase.

que hemos mantenido por más de 15 años, así como grupos de estudio que se forman espontáneamente cuando alguien manifiesta su interés en un tema específico. Hemos lanzado algunas campañas de aprendizaje colectivo como la de "Sin maíz no hay país", que iniciamos en 2003 y fue tomada en sus manos por muchos grupos en diversas partes de México; esta campaña persiste hasta hoy, cuando toma la forma de lucha contra los transgénicos y la recuperación de la vida campesina. Hemos estado inmersos en los muy diversos movimientos sociales de nuestro estado, particularmente en el de 2006, que se conoció como La Comuna de Oaxaca.

Entre nuestras exploraciones, debo destacar algunas pertinentes para lo que aquí abordamos:

- Regresamos continuamente a la crítica de la educación, pues tratamos de entender la fuente de su vigencia compulsiva y participamos en algunas experiencias alternativas que se realizan dentro y fuera del sistema educativo.[52]
- Reflexionamos continuamente sobre cómo aprender del mundo y sobre el mundo o cómo sabemos que sabemos —incluyendo algunas preguntas que se hacen hasta hoy los científicos.[53]
- Tratamos de comparar, con Stephen Marglin, las tradiciones contrastantes asociadas con *episteme* y *techné* como sistemas de conocimiento: mientras la primera se basa en deducción lógica/axiomas evidentes en sí mismos y en la verificación, y es analítica, articulada, universal, cerebral, teórica, impersonal e igualitaria internamente/jerárquica externamente; la segunda se basa en intuición/autoridad y en el descubrimiento y la creatividad y es no descomponible, implícita, contextual, táctil/emocional,

52 Por ejemplo: en el encuentro internacional *Tejiendo Voces por la Casa Común*, que tuvo lugar en cinco sedes del 12 al 20 de noviembre de 2015, se presentó en Oaxaca la notable experiencia de diez secundarias comunitarias, dentro del sistema oficial, en que se prescinde de asignaturas y exámenes y lxs niños aprenden en proyectos acordados con sus comunidades.

53 "¿Qué clase de preguntas podemos tener la esperanza de responder? ¿Qué clase de nociones nos ayudan en esas preguntas? ¿Cómo podemos saber que la respuesta es correcta?" (Weinberg, 2015: 84).

práctica, personal y jerárquica internamente/pluralista externamente (Marglin, 2000: 86ss). Nos sentimos claramente atraídos por la segunda, que corresponde a nuestros contextos, pero no por ello desechamos por entero a la primera.

- Practicamos una lucha continua por la desprofesionalización, lo que implica no solo desprofesionalizarnos nosotros mismos, desaprendiendo buena parte de lo que nos enseñaron, sino combatir activamente la dictadura de los profesionales, cuya acción contraproductiva es particularmente dañina en las comunidades rurales e indígenas (Illich, 2008: 92-111, Illich *et al.*, 1977; Dubiel, 1982).
- Nos preguntamos, con Emanuel Lizcano (2006) y Munir Fasheh (2000), cómo decidir si son matemáticas lo que hace la gente, para combatir el prejuicio de la universalidad de las que practica la tribu europea. Compartimos con Munir su insistencia en desmantelar la idea de que el aprendizaje solo puede tener lugar en las escuelas (donde la mayoría de la gente solo va por el diploma); la idea de que debemos separar a los estudiantes de la vida por al menos 12 años y suponer que en ese tiempo están aprendiendo; la convicción de que los profesores pueden enseñar lo que no hacen; la creencia de que es posible mejorar la educación mediante profesionales y expertos; el prejuicio de que palabras como educación, desarrollo, progreso, excelencia y derechos, deben tener hegemonía sobre palabras como sabiduría, fe, generosidad, esperanza, aprender, vivir, felicidad y deberes. Con él también afirmamos la necesidad de crear diversos espacios de aprendizaje, nuestra capacidad de aprender y hacer (en vez de buscar grados) y la de "aprender del mundo", en vez de "aprender sobre el mundo". Las gentes son la solución no el obstáculo, y no son ignorantes. Lo más importante al aprender es la vida y la gente viviendo, no estar afuera o por encima de eso. Y la unidad básica para aprender es la de pequeños grupos que están involucrados en la vida real. Necesitamos, como él dice, dedicar más tiempo

a conversaciones cara a cara entre nosotros, hacer más cosas juntos, soñar sueños bellos y construir visiones compartidas, es decir, recuperar nuestras vidas y reconquistar nuestros espacios culturales. Todo esto que dice Munir puede verse como descripción afortunada de lo que intentamos en Unitierra.

- Nos fascinan las pistas abiertas por la red de pensadores/activistas que desde 2008 abordaron las maneras y lugares en que "las insurrecciones de saberes subyugados […] están agrietando el patrón dominante de saber-poder […] y descentran y retan al sistema académico conduciendo a la búsqueda, en muchos casos, de nuevas metodologías, de nuevas epistemologías, de nuevas ontologías" (Leyva *et al.*, 2015: 26). Sus retos son los nuestros. Compartimos plenamente su camino.
- En suma, buscamos imaginar y vivir un mundo nuevo. Resistimos al hacerlo la idea de formular un nuevo paradigma, del que se ocupan grandes universidades y *think tanks*,[54] y nos inspiran desconfianza creciente las construcciones de la comunidad científica.[55] Nuestra organización hermana, Unitierra

---

54 Desde que Kuhn renovó el uso de la palabra paradigma lo definió de manera circular: "un paradigma es lo que los miembros de una comunidad científica comparten, y […] una comunidad científica consiste en hombres que comparten un paradigma" (Kuhn, 1971: 271). Según cuenta Kuhn, uno de los lectores de su famoso libro descubrió que había usado la palabra paradigma en 22 sentidos diferentes (Kuhn, 1971: 279). Kuhn, empero, consideró que al eliminar los casos de mera inconsistencia estilística quedarían dos sentidos principales del término: el de "matriz disciplinal" y el de "ejemplo compartido". Este último sentido, que según Kuhn es el aspecto más original y menos comprendido de su libro, se enmarca en el "conocimiento tácito" de Michael Polanyi (1958), que influyó considerablemente en las ideas de Kuhn. No hay consenso en que la noción común de paradigma o cualquiera de las dos acepciones que destaca Kuhn sea lo que nos está haciendo falta en la actualidad.

55 Las reflexiones de Fleck sobre los procedimientos de construcción de los "hechos científicos" (1979) o las reservas de Illich sobre lo que todavía se llama "ciencia" (Illich, 2008: 112-133, 332) son solo un par de síntomas de la desconfianza creciente que inspiran los paradigmas como construcción científica, por ser fruto del acuerdo de los miembros de un grupo social, la llamada "comunidad científica", que ha perdido credibilidad. En vez de ese camino estéril (o como precondición para tomarlo) necesitamos preguntarnos por el suelo social de teorías e hipótesis.

Califas, se refiere con frecuencia al "aprendizaje insurgente" y a los "saberes estratégicos", que serían parte de la insurrección de los saberes subyugados que Foucault anticipaba en su clase del 7 de enero de 1976: "saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la cientificidad exigidos" (Foucault, [1992]2002: 21). Estamos convencidxs de que esos saberes insurrectos han inspirado comportamientos específicos de la gente común en la hora de la crisis y configuran las coaliciones de descontentos que caracterizan las formas de reaccionar ante el desastre en barrios y pueblos, en todas partes. Ante la novedad de esos comportamientos, tomaron ya forma las anti-ciencias, las insurrecciones "contra los efectos del poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra" (Foucault [1992]2002: 22). Y empezamos a practicar, con muchos otros, contra la tiranía de los saberes englobadores, distintas modalidades de la genealogía propuesta por Foucault.

En nuestras reflexiones y actividades ocupa un espacio central la lucha antipatriarcal, particularmente en la línea de la apertura radical y los desafíos que nos plantea Claudia von Werlhof (2015), y encontramos en los nosotros, los nuestros y los de quienes nos rodean, un archi-

---

Según Jean Robert, debemos adoptar un punto de vista vinculado a un lugar único y concreto en un cosmos, al suelo que pisan los pies, en el que se entierran los ombligos, en el que montañas, ríos y bosques son hermanas y hermanos de quien formula una teoría (Robert, 2010); para él, la crisis actual puede llevarnos al pánico si aceptamos que el capitalismo tendrá que hacer inevitablemente el pavoroso ajuste sistémico sin el cual no podría sobrevivir, o bien puede ser la oportunidad de tocar piso, formulando preguntas radicales sobre las ideas que se han tomado por verdades intocables por demasiado tiempo. En abierto desafío a la ciencia convencional, Robert opta por la "investigación convivial", la de Iván Illich, quien celebró la "ciencia por la gente", que resultaría ser más *scientia* que toda la investigación financiable que pretende serlo (Illich, 2008: 112-133).

piélago convivial de formas de existencia social que experimentamos como modalidades actuales del mundo nuevo. Son dos aspectos que a pesar de su importancia en Unitierra no caben ya en estas notas.

Referencias bibliográficas

Bertell, Rosalie. (2016). *¡Madre Tierra o muerte!* Guadalajara: La Casa del Mago.

Borremans, Valentina. (1979). *Reference Guide to Convivial Tools*. Nueva York: R. R. Bowker.

Dietrich, Wolfgang, Josefina Echavarría, Gustavo Esteva, Daniela Ingruber y Norbert Koppensteiner (eds.). (2011). *The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective*. Houndmills: Palgrave MacMillan.

Dubiel, Ivo. (1982). "Educación superior y campesinos: los lics e inges". En: *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, vol. 12, nº 3, pp. 97-121.

Esteva, Gustavo. (1978a). "¿Y si los campesinos existen?". En: *Comercio Exterior*, vol. 28, nº 6, pp. 699-713.

———. (1978b). "Movimientos campesinos y política nacional". En: *Cuadernos de Discusión*, nº 2, pp. 7-47.

———. (1983a). "Los 'tradifas' o el fin de la marginación". En: *El Trimestre Económico*, vol. 2, nº 198, pp. 733-770.

———. (1983b). "Los campesinos existen". En: *Nexos*, nº 71, pp. 33-37.

———. (2015). "Muerte y transfiguración". Ponencia para el seminario Pensamiento Crítico ante la Hidra Capitalista, del 2 al 9 de mayo de 2015. Universidad de la Tierra, Chiapas, San Cristóbal de las Casas. En prensa.

Esteva, Gustavo, Salvatore Babones y Philip Babcicky. (2013). *The Future of Development: A Radical Manifesto*. Clifton, Bristol: Policy Press.

Fals Borda, Orlando. ([1970]1987). *Ciencia propia y colonialismo intelectual: los nuevos rumbos*. Bogotá: Carlos Valencia.

Fasheh, Munir. (2000). "The Trouble with Knowledge". [Disponible en: http://www.swaraj.org/shikshantar/resources_fasheh.html]. Consultado el 31/01/2016.

Feder, Ernest. (1977). "Campesinistas y descampesinistas: tres enfoques divergentes (no incompatibles) sobre la destrucción del campesinado". En: *Comercio Exterior*, vol. 27, nº 12, pp. 1439-1446.

Fleck, Ludwik. (1979). *Genesis and Development of a Scientifict Fact*. Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, Michel. ([1992]2002). *Defender la sociedad*. México: FCE. [*Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta].

García Bacca, Juan. (1940). *Invitación a filosofar*. México: Casa de España en México-El Colegio de México.

———. (1963). *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*. México: FCE.

Illich, Iván. (1982). "Ciencia del pueblo". En: *Tecno-política*, Cuernavaca: doc. 82.05, reproducido de *El Viejo Topo*, Extra 14, 1981. La primera versión, en inglés:

Hugh - or, Science by People. En: *Tecno-política*, Cuernavaca: doc. 80.11, reproducido en (1981) *Science, Technology and Society 1*, 513-524. Una versión revisada apareció como (2008). "La investigación convivencial", pp.112-133.

———. ([1993]2002). *In the Vineyard of the Text*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press. (*En el viñedo del texto*. México: FCE).

———. (2006). *La sociedad desescolarizada. Obras reunidas I*. México: FCE.

———. (2008). *La represión del dominio vernáculo. Obras reunidas II*. México: FCE.

Illich, Iván, Irving Zola, John McKnight, Jonathan Caplan y Harley Shaiken. (1977). *Disabling Professions*. Londres: Marion Boyars.

Kuhn, Thomas. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.

Lenkersdorf, Carlos. (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés.

Leyva *et al.* (2015). *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*. Guadalajara: La casa del Mago-Cooperativa Editorial Retos-PDTG-IWGIA-Taller Paradigmas Emancipatorios Galfisa-Proyecto Alice.

Lizcano, Emmánuel. (2006). "Las matemáticas de la tribu europea: un estudio de caso". En: *Metáforas que nos piensan: sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*. Madrid: Bajo Cero-Traficantes de Sueños.

Marglin, Stephen. (2000). *Perdiendo el contacto: Hacia la descolonización de la economía*. Lima: PRATEC.

Merçon, Juliana, Cristina Núñez Madrazo, Andrés Camou-Guerrero y Miguel Ángel Escalona. (2014). "¿Diálogo de saberes? La investigación-acción participativa va más allá de lo que sabemos". *Decisio*, nº 38, pp. 29-33.

Polanyi, Michael. (1958). *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Robert, Jean. (2009-2010). "De Aguascalientes, caracoles y sociedad civil: de teorías y de práctica". Ponencia en el I Seminario Internacional de Reflexión y Análisis "Planeta Tierra, Movimientos Antisistémicos". San Cristóbal: Centro Indígena de Capacitación Integral-Universidad de la Tierra en Chiapas.

Sachs, Wolfgang. ([1992]1996). *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. Londres y Nueva Jersey: Zed Books. (*Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. Lima: PRATEC).

Sbert, José María. (2009). *Epimeteo, Iván Illich y el sendero de la sabiduría*. México: Ediciones sin nombres.

Shanin, Teodor. (1976). *Naturaleza y lógica de la economía campesina*. Barcelona: Anagrama.

———. (1979). *Campesinos y sociedades campesinas*. México: FCE.

———. (1988). "Expoliary Economies: a Political Economy of Margins Agenda for the Study of Modes of Non-Incorporation as Parallel Forms of Social Economy". En: *Journal of Historical Sociology*, vol. 1, nº 1, pp. 107-115.

Shanin, Teodor. ([1983]1990). *The Late Marx and the Russian Road*. New York: Monthly Review Press. (*El Marx tardío y la vía rusa*. Madrid: Revolución).

Sokal, Alan. (2010). "Contra las imposturas intelectuales". En: *Revista Herramienta*, nº 7.

Vachon, Robert. (1990). "L'Etude du Pluralism Juridique: Une Approche Diatopique et Dialogale". En: *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, nº 29, pp. 163-173.

———. (1995). "Guswenta ir the Intercultural Imperative". En: *Interculture*, nº 28, pp. 127, 128, 129.

Von Werlhof, Claudia. (2010). *Teoría crítica del patriarcado*. Frankfurt: Lang.

Weinberg, Steven. (2015-2016). "Eye on the Present - The Whig History of Science". En: *The New York Review of Books*, vol. LXII, nº 20, pp. 82-84.

Zemelman, Hugo y Estela Quintar. (2007). *Conversaciones acerca de interculturalidad y conocimiento*. México: IPN-IPECAL.

Capítulo 3

LOS MOVIMIENTOS EN LA CRISIS DEL PROGRESISMO

Raúl Zibechi

El período progresista que sucedió a la década neoliberal fue posible gracias a las grietas que fueron abriendo los movimientos sociales en el Consenso de Washington, desde la primera gran insurrección, el "Caracazo" de 1989, cuando la población de los cerros de Caracas se volcó a las calles contra uno de los primeros ajustes estructurales inspirados en las políticas del FMI. Sin ese activismo popular no se habrían creado las condiciones para la deslegitimación del modelo privatizador de la década de 1990 y de la clase política encargada de implementarlo.

La seguidilla de gobiernos progresistas o de izquierda instalados desde 1999 hasta mediados del nuevo siglo, trajeron promesas incumplidas y discursos altisonantes que no alcanzaron para modificar ni la dependencia histórica ni las desigualdades instaladas desde la conquista y agravadas por el neoliberalismo.

La nueva realidad se fue edificando sobre varios cimientos: el mentado activismo popular con elevada capacidad destituyente, un ciclo virtuoso de alza de los precios internacionales de las *commodities* desde 2003, el reposicionamiento del papel del estado como actor político y planificador económico, y la nueva arquitectura regional que creció al calor del rechazo al ALCA, proyecto sepultado en la Cumbre de

las Américas de Mar del Plata, en noviembre de 2005. Como señala la socióloga argentina Maristella Svampa (2015: 8) —quien acuñó el concepto de "Consenso de los *commodities*" para definir la nueva coyuntura— el rechazo a la alianza propuesta por Washington "que tendría que haber sido el punto de partida de construcción de un nuevo regionalismo desafiante, terminó por ser el punto máximo del mismo".

Una mirada desde abajo supone centrar el análisis en el papel de los movimientos en este fin de ciclo. Los movimientos sociales de los 90 se dispersaron o fueron cooptados, mientras nacen otros opuestos a los gobiernos que responden a nuevas demandas y problemáticas derivadas de una larga década de expansión de las empresas multinacionales mineras, sojeras y de la rampante especulación inmobiliaria urbana, tres aspectos del mismo modelo extractivo/neoliberal.

Viejos y nuevos movimientos

Muchos dirigentes y activistas de los movimientos que lucharon en la década de 1990 contra las privatizaciones, ocuparon poco después cargos en las más diversas reparticiones estatales. La legitimidad de los nuevos equipos de gobierno descansó en una nueva camada de gestores estatales que mostraron novedosa capacidad de administrar el estado con políticas parcialmente diferentes a los gobiernos conservadores.

Parece fuera de duda que este nuevo protagonismo de los movimientos en los aparatos estatales los debilitó, en la medida que volcaron a sus mejores cuadros y militantes hacia la gestión institucional, abandonando la construcción de organizaciones de base. Por otro lado, los movimientos dejaron de marcar la agenda política con sus demandas visibilizadas en acciones contundentes y masivas, como había sucedido tiempo atrás. Sin embargo, hubo excepciones.

Tanto en Ecuador como en Bolivia los movimientos mantuvieron su capacidad de iniciativa, en particular la CONAIE en Ecuador, que realizó amplias movilizaciones contra el modelo extractivo y el autoritarismo del presidente Rafael Correa; y la CONAMAQ y CIDOB en Bolivia, pro-

tagonistas de la defensa del TIPNIS, donde el gobierno intentó construir una carretera vulnerando las autonomías territoriales.[56] En todos los países coexistieron "movimientos sociales que se adaptaron a los liderazgos populistas", señala Svampa (2015: 8), con otros que decidieron persistir en su independencia política sosteniendo la movilización pese al aislamiento.

Surgieron entonces nuevos movimientos cuya existencia no estaba en el libreto progresista. Como suele suceder, los primeros pasos sucedieron en los márgenes. La Unión de Asambleas Ciudadanas en Argentina reúne más de cien colectivos locales contra el extractivismo sojero y minero, habiendo conseguido frenar el proyecto de Monsanto de instalar una "fábrica" de semillas en Malvinas Argentinas, cerca de Córdoba, además de varios proyectos mineros en los Andes.

Pero el caso más notable es el Movimiento Passe Livre de Brasil, que protagonizó las jornadas de junio de 2013.[57] Tres consideraciones al respecto. Una, que el movimiento que llevó a millones de personas a las calles en 353 ciudades representaba las demandas incumplidas de los gobiernos del PT, en particular las vinculadas a los servicios de transporte, educación, salud y vivienda, o sea la calidad de vida, estrechamente ligada a la desigualdad. Dos, que fue un "parteaguas" que destrozó el llamado "consenso lulista" que había regido el país durante una década, y que hizo creer que era posible combatir la pobreza sin tocar los privilegios ni movilizar a los sectores populares. Tres, que el movimiento no se agotó en junio de aquel año, sino que fue el primer paso para el nacimiento de cientos de pequeños colectivos que trabajan en base a la autonomía, la horizontalidad, el consenso para la toma de decisiones y que rechazan la creación de grandes estructuras burocráticas. Esta nueva cultura política se manifiesta dos años más tarde en la ocupación de casi 200 colegios secundarios en Sao Paulo (Zibechi, 2015b), en rechazo a la reestructu-

---

56 Respectivamente: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia y Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure.

57 Ver: *Cidades Rebeldes. Passe libre e as manifestacoes que tomaram a ruas do Brasil, Boitempo*, Sao Paulo, 2013.

ración del sistema educativo impulsada por el gobierno del estado, pero también en el nacimiento de decenas de grupos en las favelas donde vive la población negra, pobre y joven de Brasil (Zibechi, 2015c).

En los próximos años, esta nueva cultura política —que existe en todo el continente con diferentes grados de desarrollo— jugará un papel decisivo en el futuro de los procesos de cambio, tanto por arriba como por abajo. En el primer aspecto, ya está jugando un papel en la deslegitimación del modelo extractivo, como lo muestra la pertinaz resistencia comunitaria a la mega minería en Perú. En el segundo, esta nueva cultura puede abrir espacios para formas de acción colectivas menos dependientes de los tiempos electorales y de los caudillos partidarios, como viene sucediendo en Brasil y México.

Un modelo depredador

El aumento especulativo de los precios internacionales de las *commodites* desde 2003, fue enormemente perjudicial para el continente. Los enormes superávits comerciales obtenidos por todos los países de la región durante este ciclo alcista, tuvieron efectos contradictorios. Por un lado, legitimaron a los gobiernos que usaron parte de esa renta en políticas sociales que hicieron disminuir la pobreza. Por otro, impulsaron mayores niveles de consumo a través de la expansión del crédito y la inclusión financiera. Pero no fueron suficientes para modificar la estructura productiva.

En Brasil, que era el país más industrializado de la región, la masiva exportación de soja y mineral de hierro a China provocó un retroceso de las exportaciones manufacturadas —que arrastró hacia abajo la producción industrial—, que fueron sustituidas en parte por importaciones de bienes de consumo de Asia.

Según la CEPAL (2015), en 2013 los productos primarios representaron el 73% de las exportaciones de la región hacia China. Al contrario, las manufacturas representaron apenas el 6% de las ventas a China frente al 42% del total mundial. Todos los países de la región exportan menos variedad de productos a China que hacia los demás destinos.

Las consecuencias de este modelo son tremendas para las poblaciones locales. En Perú, casi la mitad de la superficie de varias provincias andinas ha sido concesionada a la minería, incluyendo la mitad de la región hidrográfica del Pacífico, donde vive el 65% de la población que cuenta con apenas el 1,8% del volumen de agua del país (Observatorio de Conflictos Mineros en el Perú, 2012: 30). Los conflictos mineros son graves y no tienden a disminuir en Chile, Perú, Argentina y Colombia.

En Argentina, las 28 millones de hectáreas de cultivos transgénicos (soja, maíz y algodón) son regadas cada año con 300 millones de litros de glifosato. La Facultad de Ciencias Médicas de Rosario, la provincia donde han proliferado los monocultivos de soja, realiza estudios en pueblos de menos de 10 mil habitantes con resultados asombrosos: la tasa de cáncer es entre cinco y siete veces mayor que el promedio nacional. La Universidad de La Plata realizó un estudio en Monte Maíz (un pueblo agrícola de 8 200 habitantes en la provincia de Córdoba) y descubrió que hay tres veces más cáncer que el promedio del país, y la tasa de abortos espontáneos asciende a 9,9% de las mujeres embarazadas, frente al 3% de media nacional (Zibechi, 2015a).

Con los años ha quedado claro que este modelo presenta graves problemas ambientales y serias consecuencias sobre la salud, que han sido oportunamente denunciados por las ONG y los movimientos sociales. Sin embargo, las consecuencias sociales han sido poco consideradas. El extractivismo genera fuerte polarización social, concentra renta y excluye a una parte de la población, por lo que las políticas sociales se han hecho imprescindibles para sostenerlo, cuando se pensaba que eran apenas un paso para superar la pobreza, ya que un modelo productivo integrador y relativamente igualador podría sustituirlo.

Se profundiza la desigualdad

Los gobiernos progresistas sostienen que han disminuido la pobreza y la desigualdad gracias a las políticas sociales que transfieren renta a los sectores populares. Esta sería una de las principales consecuencias del

reposicionamiento del papel de los estados en las economías y en las sociedades. Sin embargo, todo el poder estatal aplicado durante una década ha sido incapaz de mover de modo sustancial la desigualdad, que sigue presentando niveles alarmantes en la región más desigual del mundo.

Los estudios más sólidos y recientes que se han realizado sobre la evolución de la desigualdad provienen de Brasil y Uruguay, donde economistas independientes pero ligados a institutos oficiales mostraron que el 1% más rico sigue concentrando más riqueza bajo los gobiernos progresistas. Es cierto que hubo una importante caída de la pobreza, si se la compara con los elevados niveles alcanzados en el momento álgido de la última crisis económica, en torno al año 2000. Pero si se comparan períodos más largos las cosas son mucho más matizadas.

Un trabajo de miembros del brasileño IPEA (Instituto de Investigaciones Económicas Aplicadas, por sus siglas en portugués) les permite concluir que hay una tendencia a la estabilidad de la desigualdad pero no se registra una reducción entre 2006 y 2012. Los datos oficiales hablan de una consistente disminución de la desigualdad en esos seis años, los datos recogidos gracias a las declaraciones a la renta aseguran que no hubo descenso, sino "leve tendencia de aumento" (Medeiros, Ferreira de Souza y Avila de Castro, 2015).

En pleno gobierno del PT, cuando la pobreza cayó de forma radical (40 millones de pobres se incorporaron al consumo), la desigualdad siguió siendo la misma. Aunque Brasil creció de forma consistente durante esos años, la mitad del crecimiento quedó en manos del 5% superior y del 28% se lo apropió el 1% más rico. Apenas el 10% del crecimiento fue para los más pobres. "Hay cambios entre el 90% más pobre, pero la concentración en el tope de la escala es estable, especialmente en el 1% más rico" (Medeiros, Ferreira de Souza y Avila de Castro, 2015: 982).

Este conjunto de datos revelan que no existió intención de combatir al 1%. Por el contrario, su riqueza tiene que estar creciendo en estos momentos de crisis como lo sugieren los datos preliminares. Lo que hubo bajo el progresismo fue una redistribución de ingresos entre el

90%, es decir, entre los asalariados, lo que excluye al 10% y, sobre todo, a ese 1% tan resistente a los cambios. Son los más ricos los que afectan la desigualdad y sobre ellos no se ha hecho nada.

Con estos datos surge una pregunta: ¿por qué no se combatió la concentración de la riqueza? Había solo dos modos de combatir la riqueza. Uno era salir del modelo extractivo —que solo favorece al sector financiero y a los grandes propietarios de tierras— para pasar a un modelo industrial. El otro era movilizar a la población. En ambos casos habría desestabilización política. Aunque aún es muy pronto para evaluar las razones de fondo de esta "rendición" del progresismo ante los poderosos, incluso en Venezuela y en Bolivia, es muy probable que haya dominado un hondo temor a los sectores populares, ya que una vez que estos ganan las calles los resultados son imprevistos.

En paralelo, las políticas sociales tuvieron un efecto de consolidar la posición estructural de los sectores populares sin modificar su lugar en la sociedad. El economista Carlos Lessa, ex presidente del Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social (BNDES) bajo el primer mandato de Lula, explica que los gobiernos del PT priorizaron el endeudamiento de las familias, lo que significó valorizar el consumo privado por sobre el público.

> En lugar de mejorar las inversiones en salud, educación, infraestructura, movilidad urbana y seguridad pública, la masa de recursos que fue posible obtener a partir del boom de los emergentes y de la prosperidad en ese período (20072010), llevó a Brasil al camino del creciente endeudamiento privado (Lessa, 2015).

La mitad de los ingresos de las familias están comprometidos en deudas con la banca y muchas ya no pueden seguir pagando porque aumentaron las tasas de interés y crecieron la desocupación y la inflación. Esta es una de las razones de fondo que explican tanto la crisis en curso como los estallidos sociales de junio de 2013.

El progresismo como retroceso

El crecimiento de las resistencias populares se verifica en todos los países, tanto en los que tienen gobiernos conservadores como progresistas, en las regiones rurales como en las ciudades, entre campesinos y trabajadores informales y formales. Las causas son diversas, pero además de la resistencia ya tradicional a la minería a cielo abierto, a los monocultivos y a las grandes obras de infraestructura, aparecen los primeros síntomas de una nueva crisis que ya está afectando a quienes viven de su trabajo, a través del aumento de los precios, la caída del empleo y de los salarios y una mayor precariedad laboral.

En todos los países se han abierto grietas profundas entre los de arriba y los de abajo que no hacen más que ensancharse. Aún es demasiado pronto para marcar un punto de inflexión, pero probablemente podamos situarlo entre diciembre de 2010 (conflicto por la ocupación del Parque Indoamericano en Buenos Aires por miles de familias sin techo) y junio de 2013 (masivas manifestaciones en Brasil). En Ecuador, la grieta creció exponencialmente este año con el levantamiento de agosto y la dura represión a los movimientos sociales. En Uruguay, docentes y estudiantes protagonizaron las mayores manifestaciones y huelgas en más de una década. Incluso en Bolivia la población rechazó la propuesta oficialista sobre las autonomías y en Venezuela dos millones de personas —que habían votado al chavismo— le dieron la espalda al gobierno de Maduro el 6 de diciembre.

En Ecuador, lo más destacado fue el levantamiento indígena y de los trabajadores urbanos en agosto pasado. Las movilizaciones fueron en rechazo a la pretensión del gobierno de Rafael Correa de estatizar la educación intercultural bilingüe que estaba en manos de las organizaciones indígenas y a reformas constitucionales que impiden la sindicalización de obreros de empresas estatales. La contundencia del levantamiento hizo caer la popularidad de Correa, que anunció en noviembre que no se presentará a la reelección como había decidido antes.

En Argentina, los movimientos de mujeres realizaron enormes movilizaciones, las mayores en su historia. La convocatoria "Ni Una Menos", contra la violencia machista, en junio, reunió más de 300 mil personas en Buenos Aires y cientos de miles más en otras ciudades argentinas, que fueron las más numerosas en la región. El 30 Encuentro Nacional de Mujeres, realizado en octubre en Mar del Plata, reunió a 65 mil mujeres, triplicando la asistencia anual a este evento que se realiza desde el retorno de la democracia. Este desborde está anunciando que el próximo ciclo de luchas tendrá un protagonismo femenino, que habrá de mudar las formas de organización y de acción del movimiento popular.

En Paraguay estalló el movimiento estudiantil secundario y universitario en demanda de presupuesto para la educación y contra la corrupción. El 18 de setiembre se produjo una enorme movilización de estudiantes que rompió la pasividad urbana ante el gobierno neoliberal y represivo de Horacio Cartes. Tres días después ocuparon la Universidad Nacional de Asunción denunciado el uso que el gobernante Partido Colorado viene haciendo desde tiempos de la dictadura de Stroessner (1954-1989) de las estructuras universitarias y del dinero público destinado a la educación.

La movilización provocó la caída de varios decanos, mientras el rector no solo renunció sino que fue procesado; también fueron denunciados dirigentes estudiantiles corruptos que recibían dinero del poder. En este nuevo clima se realizó el 21 y 22 de diciembre una huelga general convocada por la Plenaria de Centrales Sindicales, en la que participaron viejos movimientos como campesinos y trabajadores, y los nuevos como estudiantes y pobladores de los Bañados, periferia urbana sobre el río Paraguay, quienes se han convertido en referente de las luchas sociales, donde destacan recogedores informales de basura, mujeres que crían animales domésticos y los sectores más pobres de la ciudad.

En Bolivia, que es uno de los países más movilizados de la región, hubo una larga lucha de los comités cívicos de Potosí en demanda de salidas al modelo extractivo, ante la caída de los precios internacionales de las *commodities*.

En Uruguay se produjo la mayor movilización popular en una década en contra del decreto de Tabaré Vázquez de "esencialidad" de los servicios educativos, que implica sanciones para los docentes en huelga que demandaban mayor presupuesto para la educación. El rechazo a una medida propia de una dictadura fue tan contundente, que el Ejecutivo debió dar marcha atrás.

En Perú, la resistencia al modelo extractivo estuvo centrada en el sur del país, pero ya se vive una situación que se puede calificar de "guerra minera", donde cientos de comunidades están mostrando su disposición a impedir que se siga expandiendo la destrucción para convertir las rocas en mercancías (*Gara*, 04/10/2015).

En Brasil asistimos a un importante movimiento estudiantil en rechazo a la reorganización de los centros secundarios decidida por el gobernador neoliberal de Sao Paulo, Geraldo Alckmin, que consistía en la reagrupación de los estudiantes, el cierre de 93 centros y la transferencia de 311 mil alumnos que viven en la periferia a centros de otros barrios. Miles de jóvenes ocuparon 196 centros de estudio y salieron a las calles, forzando al gobernador a suspender la reforma que pretendía ahorrar recursos públicos.

La importancia de este movimiento es que muestra que la energía de las Jornadas de Junio de 2013 (millones manifestando durante un mes en 350 ciudades) está lejos de haberse agotado. Reaparece en los lugares más impensados: en las favelas, donde se crean colectivos sociales y culturales para resistir la ocupación militar-policial; entre las camadas más pobres de trabajadores formales, como la victoriosa huelga de los recogedores de basura en Río de Janeiro durante el Carnaval 2015.

Finalmente, la solidaridad con los familiares de los 43 desaparecidos de Ayoztinapa recorrió México, América Latina y buena parte del mundo a lo largo de todo el año. Aún es pronto para saber si la guerra contra los de abajo está cambiando su rumbo gracias a la resistencia de cientos de miles de mexicanos. Por lo pronto, sabemos que la brutal represión que ya costó más de 100 mil muertos y 30 mil desaparecidos

no ha sido capaz de frenar las resistencias, como lo muestran los más de 300 conflictos ambientales solo en México.

Estamos ante un recodo de la historia reciente en América Latina y probablemente del mundo. En el reacomodo en curso, las elites planean causar los mayores estragos hacia los sectores populares para seguir estando en lo alto, sin perder ninguno de sus privilegios. No es posible saber si lo conseguirán, pero lo que sí sabemos con total certeza es que tendrán enfrente a millones dispuestos a no dejarse robar la vida ni los bienes comunes. Tal vez sea el primer paso para diseñar un mundo como el que soñamos, en base al Buen Vivir, en armonía con la naturaleza y con los demás seres.

La crisis está mostrando que los procesos de cambio consistieron, en gran medida, en la simultánea "reconstitución estatal y desarticulación de las luchas comunitarias", como señala uno de los más recientes trabajos sobre Bolivia (Salazar, 2015). Un análisis en el que coinciden algunos de los más prestigiosos intelectuales del país andino. Luis Tapia sostiene que "el MAS opera como una fuerza política de reacoplamiento del Estado con estructuras patrimonialistas", lo que en su opinión "hace que se convierta en un partido de derecha" (Tapia, 2011: 108). Silvia Rivera (2014), por su parte, sostiene que "la derecha es el Evo ahora, el Evo ha dado tal nivel de apertura a la derecha concreta de carne y hueso, que son ahora militantes del proceso de cambio" en referencia a su alianza con la oligarquía de Santa Cruz.

Para Huáscar Salazar, el ciclo de luchas entre 2000 y 2005 tendió a rebasar al Estado, pero con llegada de Evo Morales al gobierno "el Estado logró poco a poco reconstruir su base de poder y cada vez más monopolizar la política, apropiándose nuevamente de prerrogativas que habían sido asumidas por la sociedad" (Salazar, 2015: 355). La dinámica gubernamental consiguió absorber la energía comunitaria desplegada durante las luchas y desarticuló los movimientos que podían poner en cuestión la gestión estatal del MAS, como sucedió con CONAMAQ y CIDOB, como forma de consolidar su hegemonía.

En este sentido el aserto del sociólogo brasileño Francisco de Oliveira, pronunciado en 2009 sobre el gobierno de Lula, cobra actualidad como premonición, pero también como balance de todo el período. Luego de un análisis sobre el mandato "intensamente reformista" que recibió el ex presidente y ante gestiones que hicieron justo lo opuesto al optar por un crudo pragmatismo, concluye que "el lulismo es una regresión política, la vanguardia del atraso y el atraso de la vanguardia" (de Oliveira, 2009). La sentencia se revela como una de las más brillantes anticipaciones políticas sobre el progresismo sudamericano.

Referencias bibliográficas

CEPAL. (2015). *Explorando espacios de cooperación en comercio e inversión*. Santiago de Chile: CEPAL.

de Oliveira, Francisco. (2009). "O avesso do avesso". En: *Revista Piauí*, n° 37.

Lessa, Carlos. (2015). "Essa Agenda Brasil é uma fraude. A prioridade absoluta deve ser tomar conta da rede urbana". En: *IHUOnline*, 18 de agosto de 2015.

Medeiros, Marcelo, Pedro Ferreira de Souza y Fabio Avila de Castro. (2015). "A estabilidade da desigualdade de renda no Brasil, 20062012: estimativa con dados de imposto de renda e pesquisas domiciliares". En: *Revista Ciencia & Saúde Coletiva*, vol. 20, n° 4, pp. 971986.

Observatorio de Conflictos Mineros en el Perú. (2012). XI Reporte Semestral. Lima.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2014). "Silvia Rivera asegura que la derecha es el Evo". En: *Erbol*, 6 de enero de 2014. [Disponible en: http://www.erbol.com.bo/noticia/politica/06012014/silvia_rivera_asegura_que_la_derecha_es_el_evo].

Salazar, Huáscar. (2015). *Se han adueñado del proceso de luchas*. Cochabamba: Socee.

Svampa, Maristella. (2015) "Hemos perdido una oportunidad histórica. En: *Brecha*, 23 de diciembre de 2015.

Tapia, Luis. (2011). *El estado de derechos como tiranía*. La Paz: Cides-Umsa.

Zibechi, Raúl. (2015a). "La guerra química contra los pueblos". En: *ALAI*. 22 de abril de 2015.

———. (2015b). "El viejo topo horada la piedra". En: *La Jornada*. 11 de diciembre de 2015.

———. (2015c). "Dominación y resistencia en la favela". En: *La Jornada*. 24 de diciembre de 2015.

Capítulo 4

PERO HAY TAMBIÉN ESE NOSOTROS Y NOSOTRAS…[58]

Pueblos en Camino:
Vilma Almendra, Beatríz Amor, Tomas Astelarra,
Hugo Blanco, Lluvia Cervantes, Constanza Cuetia,
John Gibler, Estefanny Mezquite, Alonso Gutiérrez,
Manuel Rozental, Rafael Sandoval, Natalia Sierra

Pero hay también ese nosotros y nosotras

Emmanuel Rozental,
Puebla, México y Campbellton, Canadá

> No hay omnipotencia en los estados instituidos. Su potencia no es más que la otra cara de la creencia de la gente en esta potencia. Para lo demás no tengo respuesta. Todo depende del deseo y de la capacidad de los hombres y de las mujeres para cambiar su existencia social, para aceptar que son responsables de su destino, para asumir plenamente esta responsabilidad. Si todo cuanto hemos dicho tiene una significación política, ésta puede resumirse muy simplemente. Se trata de recordar a los hombres (y a las mujeres) esta verdad elemental que conocen bien pero que olvidan regularmente cuando se trata de los asuntos políticos: nunca, ni la expan-

58 Provocación redactada a raíz de la invitación de Catherine Walsh a aportar con un capítulo a muchas manos. Este texto fue ligeramente editado una vez recibidos todos los aportes y sirvió como incentivo frente al cual reaccionan con su palabra y desde sus procesos diversos quienes componen desde cada lugar los textos que constituyen este capítulo.

sión de la economía capitalista, ni el gobierno, ni las leyes de la historia, ni el Partido, trabajan *para ellos*. Su destino será lo que ellos quieran y puedan hacer (Castoriadis, 2006: 166).

Querer, poder, deber hacer para proteger y promover la vida y el bienestar según se requiera: en eso consiste seguramente la sabiduría. ¿Contamos con nuestra sabiduría para superar este escollo llamado historia de la modernidad-capitalismo que amenaza ahora de manera inminente con someternos aún más y seguramente exterminarnos? Sabiendo que no es posible cambiar nada entre unos pocos en la desolación y dependencia de la privatización, en la estupidez que el sistema denomina "libertad individual" y que el poder de la maquinaria para someternos (ocupando todos los territorios, aun el de nuestros imaginarios y deseos) es mayor que nunca en la historia, comparable solo con su patriarcal e inagotable poder para destruirlo absolutamente todo ahora mismo. Reconociendo a gritos que no basta con que cada cual haga su partecita, lo que conduce, a lo sumo, al agotamiento, a la dispersión y a la autosatisfacción, mientras todo cambia y todo sigue igual.

Es pasada la hora de tejernos como humanidad desde abajo y en lucha. Tejernos a consciencia, entendiendo y siendo sabias y sabios no solamente dejándonos reclutar y obedeciendo a los expertos y a los dirigentes como es usual. Es conmigo, con nosotras y nosotros. Pero también organizadamente y ahora mismo. Reconociendo sin negar y respetando la capacidad de quienes entre nosotras y nosotros, en medio de todas y todos, desde nuestros mandatos, deben y pueden y quieren asumir vocerías que son nuestras. No basta con la voluntad de cada cual haciendo activismo para pervivir como especie y Pachamama.

Es la decisión de afrontar el desafío y convertirnos en otra humanidad matriarcal, humilde y fuerte haciéndolo. Otra que está por ahí. Siempre ha estado, pero que hoy está convocada por el horror sin precedentes, disfrazado y negado como nunca porque el capital necesita exterminar excedentes y apropiarse de las deficiencias de vida que ha creado para seguir dominando desde la codicia insaciable con nuestra anuencia, indiferencia y complicidad.

Hoy enfrentamos una destrucción racional, masiva, desproporcionada, inimaginable y no la estamos asumiendo ni resistiendo. Hoy no podemos reformar al verdugo, la hidra que nos atraviesa y posee: tenemos que dejarla atrás. Acabar con ella. Es, sin más vueltas, una tarea de los pueblos tejidos y conscientes. Requiere de todas nuestras memorias y creatividad. No seguir aplastados entre lo práctico del quehacer y conseguir cotidiano y lo trascendente que queda en el poder de Dios o de la economía. Dejar atrás lo que sabemos nombrar y cómo nos nombran. Hablar otras lenguas imposibles, ser "alter-nativa": otro nacimiento. Eso, ni más ni menos, es lo que nos reclama el presente. Es eso o la catástrofe.

Nos invitan, en este contexto, a aportar unas palabras desde algunos y algunas de nosotras y nosotros, tejidos incipientemente a la convicción y lucha de pueblos en camino de nuestra emancipación. Este es nuestro aporte: una provocación y unas reacciones diversas, compartidas. Una incitación e invitación y, ante todo, un confesar de este fracaso, de esta derrota, que no nos agacha sino que, por el contrario, nos exige ponernos de pie siendo partidarias y partidarios de nuestros actos para que sean sabios y los que se requieran hoy para resistir y tejernos frente a este horror y este engaño que nos embrutece mientras nos matamos. Es que no sabemos lo que hace falta pensar, decir y hacer, pero sabemos que hace falta y que existe y que se tiene que poder.

Frente al contexto, aunque hay sin duda una continuidad en el proceso del capital transnacional y sus avances en torno de crear y resolver su crisis a expensas y en contra de los pueblos y de la Pacha Mama, estamos ante una situación de quiebre que nos reclama reconocerla y reconocernos frente a la misma. No es solamente el neoliberalismo, las crisis financieras, la destrucción del planeta —todo eso ha estado ahí y empeora—, pero es una situación más seria que abarca todos los espacios y puede aplastarnos. Hay toda clase de evidencias y desarrollos que exponen un hecho: quienes son el sistema saben que para seguir acumulando y manteniendo privilegios, tienen que actuar calculadamente. Su economía se derrumba en la fragilidad y el desastre o se salva con la devastación que la reactiva. Es una ecuación razonable y calculable. Tienen

que hacer lo que les toque para salvarse y al sistema, pero si resuelven su crisis, lo harán a expensas de muerte y destrucción.

No entro en detalles, pero en cosas que suceden, algunas de las que hemos conversado, desde lo muy personal y cercano hasta lo global, se hace cada vez más necesario y más apremiante reconocer y afianzar un nosotras-ellos que nos posibilite re-conocernos en estos contextos tan difíciles y tejernos para resistir y consolidar autonomías en defensa de la vida. Ese nosotros falso y catastrófico de larga duración en torno a partidos, organizaciones político-electorales, sindicales y un largo etc., que involucra toda la maquinaria y el poder del régimen global, transa y se articula de diversos modos al sistema. Lo hace con nuestras luchas y muchas veces pretendiendo hacerlo con nuestra palabra y desde nuestros cuerpos y la búsqueda de relaciones otras. Esto es concreto, es Haití, es Colombia, lo saben en Grecia y España, en Bolivia y Perú, en México y Argentina, en Ecuador y Venezuela. Pero sucede mucho más acá, en lo cotidiano, en las comunidades, los procesos de lucha y los colectivos, la gente se asume derrotada y se entrega. Por ejemplo, transa y por miedo a la soledad o a la exclusión, asume con convicción y acoge un cargo en el sistema, comúnmente a base de demostrar que ya no es rebelde o que es el rebelde del sistema, que el sistema reconoce, acepta y comúnmente financia e institucionaliza. Se arrepienten, claro, pero su legitimidad, popularidad y prestigio dependen de mantener un discurso y de reclutar señalando y diferenciando los límites de lo posible, que son los de lo permisible. Es otra forma de captura, de mercantilización. En este caso, de objetos, discursos, organizaciones y actividades rebeldes. Para esto hay un mercado y quienes no se acogen sufren las consecuencias.

Con el mismo discurso, en los mismos lugares hay quienes no se venden, no se cansan, no engañan ni se dejan engañar, pero nos cuesta saber, distinguir, reconocer y nos confundimos. “Ojos vemos, corazón no sabemos” como dice el dicho. “La mato y aparece una mayor” como cantaba Silvio.

Lo hemos compartido. Hay cosas que duelen. Hay acontecimientos que nos desnudan en una impotencia intolerable y hay constante-

mente rupturas con gente amiga, cercana, fraterna de muchos caminos e intercambios que amanece un día cualquiera del otro lado por razones prácticas y de conveniencia. Riesgo tan cercano que no nos excluye y reclama de quienes nos ayuden a reconocerlo señalándonos siempre con su reclamo y sabiduría.

Pero hay también ese nosotras y nosotros que hoy podemos diferenciar de ellas y ellos en torno a tejernos colectivamente desbordando y en la necesidad de liberarnos del sistema: emanciparnos del régimen y de los estados, de la hidra capitalista y la tormenta que ha desatado. Nos identificamos de manera más definida y franca. Nos reconocemos en torno de maneras de vivir, de hacer, de compartir, denominar y nombrarnos. Pero claro, también, de luchas contra y en resistencia desde un luchar por la vida, por la Madre Tierra y por ser otras y otros de otro modo. Nos es posible nombrar mejor ese nosotras y nosotros desde experiencias, aspiraciones, búsquedas, procesos concretos, análisis y sentidos. Hay tanta gente que hace parte de esta "constelación de un tiempo pleno" cuyo ejemplo captura o niega la historia de los vencedores que se roba a nuestros muertos. Me desafío mientras escribo estas líneas a recordar su presencia con nombres propios y lugares conocidos, que evocan y reiteran todas y todos los que han sido condenados y condenadas a la penumbra y por quienes nos queda a pesar de todo la dignidad como presencia y destino.

Pero eso no basta. Nos están convirtiendo en erupciones esporádicas y dispersas. Sin tejernos, somos adornos del sistema de despojo. No por hacer mucho se cambia nada. Por el contrario, mientras más hacemos en la dispersión y en los estallidos que se encienden y se sofocan, más anuncia el sistema que hay lugar para todo y todos, más se nos roba la palabra y los cuerpos, más nos cansa y divide, menos nos encontramos. Somos eventos en sus almanaques y recuentos.

Esta sabiduría del tejernos sin someternos a jerarquías ni a burocracias ha dejado de ser una opción y ahora es indispensable. Organizarnos desde abajo, en todas partes y tejer autonomías y resistencias para emanciparnos pronto, muy pronto. Ahora mismo es tarde, pero

así es y desde aquí y ahora nos empeñamos. Pero hay algo más. Siento que con el fin del ciclo progresista, la catástrofe anunciada y esperada de las maquinarias político-electorales que cooptaron procesos colectivos populares —como es el caso en Grecia y España, pero también, aunque se quiera negar y encubrir, de Argentina, Brasil, Nicaragua, Venezuela, Ecuador, Bolivia— viene también el riesgo de la agresiva mercantilización (de, por ejemplo, lo común, la comunalidad, las luchas colectivas y sus tejidos por parte de muchas y muchos, vinculados a un mercado para el que hay dineros). Nos ponen a optar entre las izquierdas fracasadas del sistema, los proyectos de lo común financiados y los aparatos insertados, o el inicio de un ciclo de ultra derechas transnacionales fascistas que retoman su poder en esta segunda caída del muro ante los fracasos de quienes usurparon luchas populares y actúan a nombre de nosotrxs. A esta falta de opciones este someternos con unos menos malos o con los peores pero siempre en el curso de catástrofe del sistema, a esto lo señalan como el único camino. Con cara ganan ellos, con sello perdemos todas. Unos y otros, son ellos y la muerte no es ni ha sido nunca una alternativa.

Ante este contexto de amenaza y agresión quedamos de este lado pueblos en resistencia, en defensa del agua, de la vida, de la libertad y de lo colectivo: semilleros de pensamiento y acción críticos frente a la hidra en el afán de tocarnos, abrazarnos. Sentirnos y estar organizadamente y de hecho cada día más fuertes y en compañía con una franqueza y ternura, con una rabia y claridad que nos convocan tanto a decirle y lograr efectivamente que se largue todo aquel que ha usurpado nuestra palabra y vida para aprovecharse de nuestro dolor y alegría, a la vez que, en el mismo movimiento, nombrarnos para ayudarnos y acompañarnos para vivir, por fin, a nuestros muchos modos, lo que es simultáneamente resistir. que resistir desde el nosotros y nosotras que no cabe en el ellos.

Nos hemos empeñado en eso que llamamos Pueblos en Camino[59] tejiendo resistencias y autonomías entre pueblos y procesos. No somos

---

59 Para conocer esta iniciativa y establecer comunicación, ver: [www.pueblosencamino.org] o [https://es-es.facebook.com/PueblosEnCamino].

estructura, ni, ni institución, ni vanguardia. No somos los que estamos ni estamos los que somos. Es más, nos define y nos identifica lo que falta, lo pendiente, la ausencia intolerable. Nos hemos asumido, con errores y limitaciones, por el compromiso activo, militante, de contribuir y participar y sumarnos a la emancipación de los pueblos del sistema, del proyecto de muerte. Sabemos que todavía sí, por todas partes y siempre, hay mundos otros, tejidos a la Madre Tierra, en contra y más allá de este sistema capitalista, de esta hidra, colectivos, comunitarios, dignos, que pueden ser presente y futuro dejando atrás este horror. Pero esto no sucede solo. Nos necesitamos mutuamente para resistir y vivir. Por eso no contamos lo que hemos hecho y venimos haciendo. Nuestra mirada está en lo que falta, en que nos derrotan, en que ahora mismo debemos estar aprendiendo a encontrarnos y organizarnos porque lo que venimos haciendo no basta. La resistencia de los pueblos es ahora urgente. Buscarnos y buscar muchas y muchos más que no quieren ni queremos ser estado porque estado y capital y despojo son lo mismo y que desbordando e irrespetando fronteras, reconociendo errores, haciendo, vamos resistiendo y tejiendo. No podemos seguir haciendo lo mismo cuando todo ha cambiado y cuando no sirve ya para poder respirar.

Entonces, sin fórmulas, ¿cómo compartimos esto que pasa que convoca a que aportemos a ser haciéndonos parte de pueblos diversos en camino de tejernos? ¿Qué ética orienta nuestra política y qué intenciones y actos frente a estos contextos particulares necesitamos nombrar? ¿Qué críticas y nos hacemos francamente ante el espejo, pero también y ante todo entre nosotras y nosotros? No propongo una palabra diplomática, amable, de consensos. Propongo un nombrar para resistir organizadamente fraterno, maternal, solidario, recíproco, crítico, exigente y amoroso, preocupado, angustiado y desde ello mismo por eso mismo, incitador. Palabra de caminos palabra para ser caminada. Propongo desacuerdos y cuestionamientos entre nosotras y nosotros a la vez que distancias y diferencias reiteradas y firmes frente a ellas y ellos: al sistema que también se ha vestido de nuestras causas para manosearnos. Lo vienen proponiendo y haciendo acá y allá: asumo que debemos

encontrarnos y, por la vida y la dignidad, resistir desde ese mundo en el que quepan muchos mundos, que derrumbe para siempre al capital.

La propuesta es que reflexionemos y recordemos. Propongamos y nombremos a muchas manos en textos cortos y que esto, en su conjunto, sea nuestro aporte. Un pre-texto para ir nombrando palabra y camino. Así como venimos desde nuestros procesos y luchas y en estos ámbitos de Pueblos en Camino buscándonos desde hace años, retomemos este contexto duro, este no sirve ni basta lo que hacemos ante el horror que nos rodea y nos ataca, ante nuestros fracasos y debilidades. No será una palabra definitiva. Ni pretende serlo. Invitará al diálogo, al debate, a las decisiones. Empecemos de nuevo con este pre-texto y además, hagámoslo público para que nuestras voces sean apenas unas entre muchas que se dejen provocar ¿Les parece? Ojalá. Esto además empieza a permitirnos encontrar cómo seguir y reiterar abiertamente que hacemos parte de Pueblos en Camino la emancipación tejiendo resistencias y autonomías. Este es el desafío que nos desborda y nos reclama.

Mirar, pensar y sentir la guerra para organizarnos y resistirla

Estefanny Mezquite,
Querétaro, México

Somos Pueblos en Camino. Eso quiere decir que somos pueblos y estamos en camino a vivir en colonias, barrios, comunidades, sin miedo, sin terror, sin dueños; en camino de organizarnos desde y para la reproducción de la vida comunitaria, barrial. En casi todas las geografías y calendarios han caminado pueblos con esa fuerza para vivir. Somos esos pueblos y también los propios, los que están ahí donde nuestros pies pisan y los corazones luchan por echar raíz. Los que están ahí donde el miedo no solo es nombrado sino sentido, vergonzosamente transformado en silencio cuando es necesario el grito, en complicidad cuando es necesario el defendernos. Pero también somos estos pueblos donde los gestos rebeldes individuales de muchos ¡NO! tienen toda la alegre posibilidad de ser abrazados por lxs que están al lado nuestro y volverse comunitarios.

Escribimos desde una ciudad de la cual seguro habrán escuchado: Querétaro, en el centro de México, una ciudad donde tras el discurso y prácticas del crecimiento económico y del desarrollo se esconde una guerra que no por silenciosa es menos letal.[60] Una ciudad donde gobiernos, empresarios y crimen organizado nos desaparecen y exterminan para inculcar terror y poder hacer negocios. Desde esta ciudad, un par de historias que emergen de la cotidianidad de las calles, un par de historias comunes a nosotrxs lxs de abajo, un par de historias a las que casi nadie voltea a mirar porque no son nota periodística, artículo académico o buenos discursos para conseguir escalar peldaños y colarse en los negocios y el exterminio… un par de historias que son lo que estamos siendo y que presentan el desafío colectivo de "sembrar vida aquí donde está la muerte".

"Tener bien cerradita la puerta igual que la boca…"

"Ya no es lo mismo de antes, ahora hay que andarse con más cuidado", alcanzo escuchar que le dice una mujer a otra, mientras esperamos en la fila para las tortillas. Nuestra ciudad está cambiando. Lo noto en que la gente camina más rápido, en que cada vez somos más y somos menos humanos. Según lo que escucho en los informes que dan las autoridades, la ciudad se desarrolla con las inversiones que se atraen, cumpliendo las características de competitividad. Para ellas, este desarrollo es la única vía para hacer ciudades, es decir, políticos y empresarios sacrificarán lo que sea necesario para verla y darla a conocer como "bonita", "segura", "llena de oportunidades".

Un día estaba comiendo con mi familia. En la sobremesa recordamos cuando éramos niños: "¿te acuerdas de Julia?", me preguntó mi hermano. "¡Sí, una muy chaparrita que le gustaba jugar a los encan-

60 Las historias que presentamos aquí son historias cotidianas, de las que nadie quiere hablar, sus protagonistas somos los ninguneados de siempre. Las escribimos durante tiempos arrancados a las distintas cárceles en las que estamos, por la necesidad de mirar, pensar y sentir la guerra desde ellas, para no seguir ahí, para organizarnos colectivamente y resistirlas.

tados!”. Tuve la imagen bien clarita del recuerdo. Fue una linda tarde, recordamos los nombres de muchos niños que vivíamos en la misma calle. Camino a casa, Juan Luis me preguntó por qué no podía salir a jugar. Me dejó helado con su pregunta, no supe qué contestarle.

Por la noche, mientras veíamos las noticias en la televisión, un comercial del gobierno queretano anunciaba “el firme camino al desarrollo” que hay en el municipio. Me dejó pensando: si estamos en desarrollo, si es lo que trae el bienestar en la vida de los habitantes, entonces, ¿qué está pasando?, ¿qué clase de desarrollo impide a los niños salir a la calle a jugar?

No solo no pude contestar la pregunta de mi hijo, ¡me di cuenta que también a mí me da miedo salir! Las noticias en televisión, en radio y hasta en los mensajes que me llegan al celular sobre actos violentos, son cada vez más: robos a casa, en carreteras, con violencia; riñas; gente que no aparece; gente que aparece muerta y la lista sigue. A la par, circulan noticias de los aumentos a presupuestos para secretarías o direcciones de seguridad pública y hasta tendremos un “cuerpo de policías capacitado con la disciplina del Ejército” (Navarro, 2015). Eso no se siente confortable, porque si la violencia actual necesita tal nivel de fuerza para erradicarse, quiere decir que un ciudadano común no puede hacer nada, estamos en una cárcel.

Con este pensamiento anduve una semana, hasta que en un viaje de camión escuché a un niño describirle a su mamá el videojuego que iba a pedir a los Reyes Magos. Escenificó la situación y aclaró mis ideas, tomó la postura de aquél que toma un arma larga en sus manos e hizo sonidos con su boca, simulando disparos. “¡Claro! ¡Estamos en guerra!”, pensé. Las noticias nos muestran eso, la guerra de unos contra otros, sin embargo, hacía falta descubrir quiénes eran los unos y quiénes los otros, porque la guerra contra el “narcotráfico” declarada por el gobierno, en lo cotidiano parecía ser más bien una guerra contra nosotros. Lo digo porque el miedo que sentimos no es de a gratis, el miedo a cualquiera que parezca andar en “esos asuntos”. Los autos que dan rondines por las calles de mi colonia. En la guerra se pelea por algo, pero ¿por qué la guerra en mi ciudad?

Puse mis ideas en la mesa, aunque todavía no sabía qué contestarle a Juan Luis. ¿Cómo responderle que en la ciudad en la que vive, la "ciudad de clase mundial" a la que chulean desde el presidente de la república hasta los habitantes de otros estados, los niños como él no pueden salir a jugar? Para empezar, yo tenía que entender ¿qué es una guerra? Así que me puse a investigar. Luego de cenar, lo acostaba y entonces empezaba mi búsqueda. Encontré que los pilares de la guerra son: la conquista de los territorios y su re-organización, la destrucción del enemigo y la administración de lo conquistado, la administración del botín, lo que se "ganó". Lo que ha variado en la historia son la estrategia, los actores, el armamento y las tácticas (Subcomandante Insurgente Marcos, 2013). Pensando así: el territorio es la ciudad; la re-organización es el cambio que intentan hacer de nuestra forma de vida; entonces ¿quién es el enemigo?, ¿cuál es el botín?

Un día paseando con mi familia por el centro de la ciudad, vimos a lo lejos una marcha. Alcancé a ver un letrero con una cifra impactante: "1 270 mujeres desaparecidas". Me quedé en *shock*. Un poco incrédulo, busqué información sobre el tema. Entre muchas notas, informes e investigaciones, encontré diferentes cifras de personas desaparecidas:

- Organizaciones que acompañan a familiares de desaparecidxs: 1 270 personas[61]
- Procurador de justicia del Estado: 230 personas
- Procuraduría del Estado de Querétaro: 141 personas
- Gobierno Federal: 233 personas

¡Ni siquiera entre las instancias de gobierno tienen la misma información! ¡Deje usted los números, son personas! Las cifras que presentan las autoridades son "bajas" en la media nacional, declaran públi-

61 Cifra que proporcionó la Procuraduría General de Justicia en respuesta a una solicitud de información de una de las organizaciones que buscan a sus familiares desaparecidxs. Se trata de 1 270 reportes de desapariciones (solo mujeres) en el estado de Querétaro, entre 2009 y 2013. Del total, 1 159 son constancias de hechos y 111 averiguaciones previas. La mitad son menores de edad. Ver: [http://eleconomista.com.mx/estados/queretaro/2014/11/25/exigen-pgj-esclarecer-cifras-desaparecidos].

camente, es decir, para el gobierno "estamos en un promedio de desapariciones", " [y] es normal que existan desaparecidas y desaparecidos". Luego lo muestran así, con tanta tranquilidad, como diciendo: "ese no es el número del bando de los 'malos' que han caído en esta historia, son menos". Juegan con la justicia como se les acomode. Pareciera que la guerra es contra nosotros.

Sintiendo de lejos este horror, una mañana se atoró la puerta de entrada de mi casa, así que me dispuse a hacer lo posible para arreglarla. Mi vecina barría su entrada. Nuestros hijos van a la misma escuela, así que platicamos a menudo. Me contó que le da miedo que su hijo vaya solo a la tienda. Que había escuchado de otras vecinas que estaba muy peligroso. Que estaban desapareciendo niños y que con lo que le había pasado a su sobrina, pues aún más. Le pregunté qué le pasó a su sobrina y me contó que en el camino del CET'IS a su casa, exactamente en el Oxxo que está enfrente de los arcos de la colonia San Pedrito Peñuelas, dos hombres en un auto la jalonearon e intentando llevársela, pero ella gritó y una señora la ayudó a zafarse. Hasta se le quebraba la voz diciendo: "¡imagínese si la hubieran subido al carro!".

Me aconsejó tener mucho cuidado y luego le pregunté qué hicieron, si fueron con la policía o algo así. Entonces dijo que su hermana, enseguida de que su hija Jessica le contara, llamó a la policía y les narró lo sucedido. Consideró salir a buscar a los agresores, pero la policía sugirió esperar. Cuando llegó la Unidad Especializada en Atención a las Víctimas, escucharon la versión y les dieron unos trípticos sobre "problemas mentales" y "violencia intrafamiliar", luego les recomendaron acudir a la Agencia IV para denunciar. Declaró seis veces, pero nunca atendieron el caso. Se cansaron de pedir seguimiento. Dice que su sobrina ha sabido de otros casos de intentos de levantones, pero las jóvenes no se atreven a denunciar.

"Ah, qué cosas, ¿verdad vecino?", me dijo. "Sí" le contesté. No supe qué más decir. En el transcurso del día, pensé: "¿cuántas historias habrá detrás de las cifras oficiales que no se denuncian?, ¿no creen en la justicia?".

En una posada navideña la vecina nos invitó a su casa, conocimos a su hermana y a su sobrina. En una de las pláticas salió el tema, yo lo saqué pues quería saber más. Quería saber cómo es el trayecto jurídico.

> Es un proceso desgastante [me dijo] ¡y eso no es nada! La cuarta vez que estábamos esperando dar la declaración de los hechos, platiqué con un señor que estaba sentado esperando también hablar con algún agente del Ministerio Público. Su hermano llevaba cuatro meses desaparecido. Cuando su hermano no llegó en la noche, acudieron a las autoridades, pero tenían que esperar tres días sin que apareciera para proceder con la constancia de hechos. Ellos no lo podían creer ¿cómo esperar? ¿Qué tal si estaba vivo? ¿Qué tal si estaba cerca? Encontraron en internet contacto con organizaciones que denuncian desapariciones. Les señalaron que las primeras 72 horas son vitales, que empezaran la búsqueda enseguida. Estaba ahí para denunciar que la ficha de su hermano ya no aparecía en la página de la Procuraduría, y que su hermano sigue sin aparecer. Su esperanza de que un día llegue, me impactó. Supongo que yo también tendría esperanza.

Así concluyó, luego rompimos la piñata y tomamos ponche. Era una posada. Al irme a dormir no podía dejar de pensar en tal situación. ¿Qué está pasando en la ciudad? ¿Por qué la gente desaparece? ¿Quién sabe si estén vivos o muertos, cerca o lejos? Solo no están.

Historias así andan de familia en familia en la ciudad. Una de las "más seguras" del país. Con "nivel mundial". Una ciudad en donde la población no puede salir por miedo, no tiene confianza en la justicia, ni siquiera tiene facultad de alzar la voz pues no sabe cómo. El horror es tal, que es más seguro no hablar de estos temas, es mejor sentarse a ver la televisión, ir de compras —aunque no sean necesarias— y tener bien cerradita la puerta igual que la boca. El desencanto por la vida llega a tal grado que no nos hacemos preguntas, ni se las hacemos a alguien más, mucho menos a los vecinos: entre menos sepan de ti, mejor. La normalización de la impunidad, la injusticia nos hace pensar que somos culpables si algo nos llega a pasar.

Este es un terreno ganado para casi cualquier propuesta de desarrollo, uno donde la gente no cuestione los costos sociales de la or-

ganización económica, que se pacta con cenas en restaurantes caros de las principales avenidas de la ciudad, entre empresarios y políticos. Por ejemplo, cuando alguna persona tiene las defensas bajas, es fácil que se enferme. Así imagino a la población. No cuestiona, solo recibe información y la da por hecho. Este es terreno fértil para una administración del “desarrollo” sin obstáculos. Sembrar miedo, acostumbrarse a la inseguridad, promover el aislamiento, dar casos de desapariciones por cerrados sin que aparezcan aún o que mi hijo no salga a jugar, por ejemplo, diagnostica que está funcionando.

Encontré una forma de que mi hijo y el de mi vecina salieran a jugar. Ella estaba con ellos un rato y otro rato yo o a veces juntos. Sé que no siempre tendrá siete años, pero por primera vez hablé con algunos vecinos que se unieron a nuestra estrategia, se hacen muchas preguntas igual que yo, pero hemos decidido que las vamos a ir resolviendo.

¿Quiénes matan a las mujeres en Querétaro? “…requieren del control, explotación, despojo y exterminio de los cuerpos leídos como mujeres…”

Lluvia Elizeth Cervantes Contreras,
Querétaro, México

- A Myriam la degollaron con una pala
- A Esperanza la apuñalaron en el estómago
- Juana estaba embarazada y la encontraron desnuda bajo una cobija, en un camino de terracería: la asfixiaron
- A Daniela también la cobijaron después de provocarle un traumatismo craneoencefálico
- A Nayeli le destrozaron la cabeza y el rostro con una piedra. Como Ana María, estaba semidesnuda y con señales de haber sido violada, pero Ana María, como Araceli, fue estrangulada
- Coni y Laura Delia fueron reportadas como desaparecidas antes de que sus cuerpos se encontraran en la vía pública, con múltiples heridas de instrumentos corto-punzantes. A Laura Delia, además, le arrancaron el rostro y los ojos

La mitad de ellas fueron asesinadas por sus parejas o ex parejas "por amor", según las autoridades y algunas de sus familias. De la otra mitad aún se desconoce quién lo hizo. Y hay otras anónimas, también degolladas o con un tiro de gracia, mutiladas, quemadas, desechadas como si quien las mató no las hubiera considerado personas, sino objetos.

Son las mujeres que ya no están en Querétaro, a las que debemos nombrar —aun cuando de algunas no sabemos sus nombres— para no olvidarnos de ellas ni de sus sueños, sus afectos, sus vidas. Son algunas historias de asesinatos de mujeres ocurridos solo en 2015, que desde el incomprensible horror deben contarse para conocerse, para intentar descifrarlas a fin de combatirlas.

En 2012, después de la presentación en Querétaro del libro *Desaparecidas en Ciudad Juárez*, del periodista español Javier Juárez, comenzaron a encenderse diversas alarmas relacionadas con la desaparición de mujeres jóvenes en la entidad y la opacidad con que las autoridades atendían los casos, puesto que las cifras presentadas por el entonces procurador del estado de Querétaro en las reuniones nacionales de seguimiento a la resolución de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos sobre el caso de Campo Algodonero (también en Ciudad Juárez), no empataban con los datos que circulaban en medios locales ni con la cantidad que proporcionara una solicitud de acceso a la información por parte de un medio de comunicación local. Entonces volvió a resonar un caso de feminicidio que seguía impune desde 2009: de la joven María Fernanda Loranca, de San Juan del Río, quien había desaparecido en el trayecto de la escuela a su casa y cuyo cuerpo fue encontrado en un baldío, también con señales de violencia sexual. Entonces fue patente que no se tenía suficiente claridad en los datos de mujeres desaparecidas o asesinadas de Querétaro, y mucho menos información sobre casos de años anteriores.

Desde entonces se generaron diversas reacciones sociales. Por una parte, la decisión de varias organizaciones de la sociedad civil y medios de comunicación sobre visibilizar que en Querétaro también existían estas problemáticas, lo cual implicó que ejercieran presión mediática y

política para exigir que las autoridades reconocieran la existencia de los casos y el deficiente manejo que hacían de los mismos. Por otro lado, el mal gobierno se esmeró en maquillar las cifras, negarlas, pintar un Querétaro próspero y amuleto para inversionistas y familias avecindándose en este territorio.

Las familias de las jóvenes desaparecidas o asesinadas fueron denunciando el maltrato institucional vivido al tratar de exigir justicia y que las diversas dependencias relacionadas realmente hicieran su trabajo. Algunas se animaron a contar que cuando acudían a reportar la desaparición de su hija, eran recibidas por ministerios públicos o procuradores con expresiones como "ya deje de estar chillando, al rato aparece" o "se ha de haber ido con el novio". Particularmente en el caso de los feminicidios, aún hoy se les dice que lo primero es averiguar "en qué estaba metida" su familiar, las líneas de investigación siempre están comenzando con sus relaciones más cercanas[62] y terminan —como es costumbre— señalando a las propias mujeres como responsables de sus muertes por "andar en malos pasos" o por "equivocarse al enamorarse de quien no debían".

La sociedad en general comenzó a murmurar, a preguntar, a tener varias versiones, a temer. Un día una hija, hermana, madre, amiga,… sale de casa y no regresa. Desde marzo del 2013 existe en el Código Penal de Querétaro la figura de "feminicidio" como tipo penal autónomo,[63], es decir, un trato jurídico diferenciado del de homicidio, siendo uno de los últimos estados en tipificarlo, pese a que la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, lo exigía desde el 2007. En su definición, un feminicidio implica que las mujeres hayan sufrido violencia sexual antes o después de haber sido asesinadas, y/o que su cuerpo haya sufrido lesiones o mutilaciones degradantes, que sea expuesto en vía pública y/o dejado sin ropa, que haya antecedentes de amenazas, abuso sexual o violencia por parte de una pareja, ex pareja o familiar cercano.

---

62 Ver: [http://www.tribunadequeretaro.com/index.php/informacion/5514-piden-resolver-feminicidio-en-san-jose-el-alto].

63 Ver: [http://lasillarota.com/feminicidio-una-realidad-que-aqueja-a-queretaro#.Vjq1BbcvcdU].

Sin embargo, tanto para las y los activistas que dan seguimiento al tema, como para las mujeres de la entidad, en realidad es una ley muerta. Una ley que no garantiza justicia: pues hasta el momento, no ha logrado parar los feminicidios, ni ha hecho que los casos sean investigados con la seriedad y responsabilidad que conlleva entender que no son como otros asesinatos, sino que sus características particulares hacen que deban de atenderse como crímenes cometidos contra mujeres por el hecho de ser mujeres. Es más, hay muchas autoridades que cínicamente muestran sus prejuicios machistas e ignorancia en materia de perspectiva de género y desestiman los casos[64], o se niegan a generar acciones que podrían prevenir que ocurran otros.

Desde la diputada panista que declara que es necesario que las "mujeres se den a respetar" hasta el actual Procurador de Justicia que afirma que "no es una tendencia que se le quite la vida a una mujer solo por ser mujer", el *modus operandi* —independientemente del partido al mando— es el mismo: nombrar públicamente cada caso como "crimen pasional" incluso antes de que las investigaciones sigan su curso, pese a que dicho término no existe en el Código Penal como delito o motivo de homicidio, sino que es una estrategia de "economía burocrática" que aprovechando los discursos y prácticas machistas que aún permean nuestra sociedad, busca generar sospecha sobre la propia mujer asesinada ("algo habrá hecho para merecerlo"), repercutiendo en un aparente menor interés social por exigir justicia y, por tanto, facilidades para darles "carpetazo" lo más pronto posible.

Lxs familiares, amistades y vecinxs de Laura Delia realizaron una manifestación pública para exigir justicia y un alto a los feminicidios.[65] En otros casos, las familias están tan inmersas en el dolor que no quie-

---

64 "En lo que va del año, se han consignado siete casos de feminicidios en el estado, tres en Querétaro, tres en Corregidora y uno en San Juan del Río, sin embargo, solo dos se han catalogado como tal" [http://amqueretaro.com/queretaro/2015/10/09/7-feminicidios-consignados-en-el-estado-de-queretaro-durante-2015].

65 "Bajo la consigna de que no permitirán que quede impune el homicidio de Laura Delia Carrillo Padilla, de 32 años, familiares y amigos realizaron una manifestación en la carretera a Chichimequillas, la cual amenazaron cerrar en su totalidad

ren o no pueden dar seguimiento al caso. También hubo algunos esfuerzos ciudadanos recientes para hacer una marcha que ante la falta de convocatoria y de organización, devinieron en grupos pequeños de promoción de artículos y clases para defensa personal, sin estrategia a largo plazo o interlocución con sociedad civil organizada, ni exigencia de justicia a las autoridades.

Se estima que diariamente ocurren siete muertes de presunción de feminicidio en México (con base en estimación de la ONU: 2 502 casos en 2013).[66] Al no haber cifras oficiales claras para Querétaro, algunas organizaciones de la sociedad civil han tenido que rastrear los posibles casos a través de las secciones policiacas y de nota roja de medios locales. Según ellas, durante 2015 ocurrieron una veintena de asesinatos de mujeres con indicios de que son feminicidios.

La violencia contra las mujeres es aún terreno fértil para la impunidad, actual protagonista clave para sembrar miedo y volver títere a cualquier protesta social o reacción organizada de autodefensa. En una sociedad que aún convierte en sinónimos amor y celos, que impide el derecho a decidir sobre el propio cuerpo y que castiga a quienes se salgan del "deber ser" impuesto en relación a la categoría de género, los cuerpos de las mujeres se vuelven mercancía, cosas usables, desechables, reemplazables. Un "mía o de nadie" que puede provenir de las esferas más íntimas de las mujeres (pareja, ex pareja, padre, primo), o de un desconocido que vio oportunidad de ejercer poder sobre una mujer que se topó en el camino, o de una esfera del crimen organizado que por ritual o por negocio decide usar los cuerpos de las mujeres, se entremezcla con todos los discursos y prácticas que legitiman los chistes sexistas, el acoso sexual, la violencia dentro o fuera de casa, el asesinato por ser mujeres, como situaciones cuya responsabilidad y motivo recaen en las propias mujeres que las viven, y no se cuestiona ni visibiliza una estructura patriarcal y capitalista donde el horror y la guerra contra la

---

si no hay respuesta de parte de la autoridad" [http://www.oem.com.mx/diariodequeretaro/notas/n3968895.htm].

66 Ver: [http://amnistia.org.mx/hacemosn/vmujeres/].

reproducción de la vida requieren del control, la explotación, el despojo y el exterminio de los cuerpos leídos como mujeres.

En cada guerra, desde Bosnia a Zongolica, convertir nuestros cuerpos en botín como táctica militar para amedrentar a toda la población, con miedo y obstáculos para la justicia, daría una explicación a nuestra necia pregunta: ¿por qué las autoridades desestiman estos casos?, y nos implicaría poder colocarnos de frente a la esfinge que Rita Segato (2006) retoma en sus actuales análisis sobre feminicidios, para ahora preguntarle: ¿por qué su intención en mantener la impunidad?

Existen experiencias en municipios queretanos (y en toda Nuestramérica) donde parecen incrementarse intencionalmente las tasas de inseguridad (no solo con el paso abierto al "crimen organizado", sino porque todo indica que son altos funcionarios y servidores públicos quienes provocan los delitos y la impunidad) para beneficiar económica y políticamente a consultorías privadas "expertas en seguridad", a empresarios y académicos dizque socialmente responsables y a administraciones de gobierno sin importar su color (ver capítulo de Olvera). En el caso de las desapariciones de mujeres es evidente que se benefician ellos y los dueños y esbirros de las redes de trata y explotación sexual.

¿Cuál es en los feminicidios el negocio redituable? Si cada feminicidio puede leerse como un crimen de estado (incluso, hasta un decreto o negocio), puesto que las autoridades —con dolo o por omisión— incumplen en garantizar el derecho de las mujeres a vivir libres de violencia o en procurar justicia a las familias, independientemente de quién haya sido el autor material de cada asesinato,[67] ¿qué nos queda como personas y movimientos que buscamos evitar que más mujeres seamos asesinadas?, ¿cómo podríamos generar procesos organizados en donde realmente podamos hacerle frente a este genocidio? A quienes somos desaparecidxs, asesinadxs, contadxs como "efectos colaterales" de esta guerra, nos urge conceptualizar y poner en práctica la autodefensa, en

67 "El Estado, responsable del feminicidio por no garantizar seguridad: experta", ver: [http://www.jornada.unam.mx/2015/10/23/politica/016n2pol?partner=rss].

un contexto cotidiano en que las autoridades requieren que la impunidad sea el personaje protagónico de este montaje doble moralino de "Querétaro seguro y próspero" en que se están esmerando.

Si no fuera por la escuela, ¿quién acomodaría la harina en los estantes de los supermercados?

Beatriz Amor,
Argentina

Cada vez que un grupo de "eruditos" se encierra en una oficina a organizar, planificar y decidir los contenidos que los niños y adolescentes debieran adquirir para promover al año inmediato superior se está garantizando que un buen número de ellos no podrá hacerlo. No se trata de la "igualdad de oportunidades" repetida hasta el hartazgo, que implica que todos tienen derecho a inscribirse en la escuela y ocupar un asiento en un aula. Ni siquiera se trata de escuela pública o privada.

Sencillamente los contenidos no podrán ser igualmente incorporados por todos. Son contenidos cuidadosamente elegidos para asegurar que un alto número de chiquillos no podrá aprender. Y la trampa radica en la selección de esos contenidos y en quién dice que "eso" es lo que deben aprender para pertenecer a un grupo social porque si no "no son lo suficientemente inteligentes" o "no se han esforzado lo necesario". Todas consignas del orden de lo colonizante.

Imaginemos por un momento que todos los estudiantes secundarios completan sus estudios y pasan a la universidad y completan toda su carrera universitaria. Entonces ¿quién acomodaría la harina en los estantes de los supermercados?, ¿quién sería chofer de taxis, micros o camiones? Además, si todos fuéramos médicos, ingenieros, arquitectos, biólogos, científicos, tampoco habría trabajo para todos. ¿Qué desastre, verdad? Y para colmo, nosotros —pobres ilusos adoctrinados en la cultura represora— castigamos a nuestros hijos cuando no aprueban una materia o les decimos "estudia porque así vas a llegar a ser 'alguien'".

Periódicamente se realizan evaluaciones internacionales para analizar la "calidad educativa" y nuevamente caemos en la trampa de la cultura represora de esperar con ansiedad los resultados para ver en qué lugar del *ranking* resultó ubicado nuestro país.

Esta es una crítica que pretende ir más allá de la consideración: "aparato ideológico del Estado" que le diera Althusser y que sin duda lo es. Me parece que va a ser muy difícil descolonizar nuestras mentes con este tipo de sistemas educativos. Hay que revolucionarlos. Destruirlos hasta que no quede ni un atisbo de lo que fueron para poder empezar a pensar un conocimiento verdaderamente liberador que se construya colectivamente donde el único requisito sea aprender a leer y escribir y las cuatro operaciones básicas de suma, resta, multiplicación y división: a partir de ahí empezar todo de nuevo. Un conocimiento pensado para tender a un mundo igualitario, sin opresiones de ningún tipo ni siquiera las de la jerarquía de saber "algo" que muchos desconocen.

Dicen los zapatistas que para poder ser miembro de las Juntas de Buen Gobierno o Consejeros en los Municipios no es necesario saber leer y escribir, basta con que sea el compañero más solidario, el más responsable, el que está atento a las necesidades de los suyos, ser el primero en acudir cuando hay un problema. ¡Nada menos! Tenemos mucho que aprender de los zapatistas y de los pueblos que silenciosamente —y a veces no tanto— van construyendo un camino en el cual iremos a cruzarnos alguna vez, convencidos de que aún no está todo dicho, que hay mucho por hacer y que todavía es posible.

Radicalidad: Volver abajo. Eso es lo que nos toca hacer siempre

Rafael Sandoval,
Guadalajara, Jalisco, México

A propósito de la experiencia de los últimos diez años de gobiernos progresistas, es urgente reconocer que pelear por el control de gobiernos no es luchar por los de abajo. Sí lo es generar rupturas reales con el sistema, el estado, el modelo. Hemos perdido de vista mantener una

postura radical, en el sentido no de intolerancia y radicalismo ingenuo, sino de volver a la raíz. Mantener posturas coherentes que no se sacrifican por cargos ni por las lecturas oficiales y desde arriba. El tema no es si ahora es extractivismo o si antes fue otra cosa. El tema de fondo es la guerra que siempre nos hace el capital. No podemos irnos con la finta de políticas de estado de bienestar, ahora implementadas por gobiernos progresistas. Se trata de reconocer, aun con estas políticas y otras progresistas o no, que es siempre la guerra por varias vías.

Caemos en el Estado una y otra vez, y en políticas del capital. Muchos estamos en la lucha. Pocos estamos en la postura frente y más allá del sistema capitalista. Los que están bien con regímenes progresistas defienden un discurso. Pero los años 70-80-90 y hasta ahora siguen torturados, desaparecidos, la represión. Es siempre la guerra. Pensar —más que en nuevos parámetros— en recoger lo que ya tenemos, lo que debemos aprender. Hay por fin compañeros que se empiezan a dar cuenta por su frustración en Venezuela-Bolivia-Ecuador que el progresismo de estado era y es inevitablemente más de lo mismo. Hay entonces que aprender y ello se resume en cómo mantener la radicalidad, nuestras raíces, lo que dicen los compañeros zapatistas de resistir pero con rebeldía, sin perdernos en las formas y en el pensamiento y las lecturas desde arriba. Saber que cuando la gente de abajo va a votar por los 200 pesos que le dan porque tiene hambre, esto es posible, pero no anda creyendo necesariamente en el discurso y las promesas de los gobiernos progresistas, y que no nos vayamos con la finta de quien nos exige que atendamos la demanda de quien abajo tiene hambre y que no seamos radicales con las posturas que reivindican políticas contra la pobreza, como si eso significara estar contra la gente común que vota.

Hubo un momento, hace diez años, en el que decíamos algunos, en contravía de la mayoría optimista y entusiasta, que gobiernos progresistas no eran alternativa alguna. Diez años después, este otro contexto en el que hablamos es el de la crisis y ahora somos todas y todos críticos, por lo menos en este espacio, sobre la base de experiencias y golpes directos. Pero ¿aprendimos? El momento que sigue, el que viene,

¿cómo debería ser? Volvemos a caer en la trampa del neoprogresismo o sus equivalentes, o adquirimos madurez y coherencia con una postura y crítica que tenemos que tener y que no se somete a los avatares del poder y de los de arriba. Volver abajo, eso es lo que nos toca hacer siempre. La cooptación tiene más y mejores resultados que la represión violenta. Hemos escuchado un buen diagnóstico: tenemos lo mismo con las dictaduras que ahora. La discusión autonomía vs. representación-delegación de nuestras luchas y agendas a políticos profesionales de derecha o izquierda debería dejarnos lecciones claras y definitivas finalmente. Con el capitalismo y sus estructuras e instituciones siempre es la guerra. El poder es de ellos, del sistema. Eso deberíamos asumirlo.

Si no nos cuestionamos la propia perspectiva y aseveramos acríticamente que es inevitable, que el estado va a estar siempre, también es necesario decirnos toda la verdad histórica y reconocer que se puede y se ha podido vivir sin estado, porque no ha estado siempre. Es una creación e invención reciente, humana, de este sistema de dominación. De allí que lo podemos deshacer. No es solamente un desafío, sino un camino para ir construyendo desde el aquí y el ahora y no solamente a través de eventos extraordinarios.

En ese sentido vale una aclaración: no es que el zapatismo se haya quedado ahí, reducido a su territorio sin expandirse, sino que son eso: son pueblos ahí. Desde ahí, hacen su parte y nos estimulan a abordar lo mismo desde nuestras perspectivas, ante su espejo.

Así, cuando pensamos el estado como algo que no podemos desaparecer, seguimos haciendo pensamiento teórico, no pensamiento crítico. Pero lo que no tiene sustento siquiera en evidencias es que el estado es indispensable e inamovible y eterno. Actualmente, por ejemplo, el 80% de los alimentos mundiales no vienen de la agroindustria, del agro-negocio. El 60% de ese 80% vienen de campesinos e indígenas y el 20% de huertos urbanos. Solamente el 20% proviene de la agroindustria capitalista.

La producción de la vida depende de la reproducción de relaciones sociales y ni siquiera esa es hegemónica. Lo que se mantiene hegemónico

está en nuestra cabeza. Ese 20% que no nos alimenta se lleva el 80% de las ganancias. El 80% que producimos y nos alimenta, no lleva ganancias, solamente el 20% de los ingresos generados van allí. Si decimos ahí que el estado está, imagínense lo que vamos a decir de la economía.

Se trata de dejar de reproducir al estado y a cada quien nos toca nuestra parte. Y —debemos decirlo con firmeza— contrario a lo que nos aseveran, nos hacen creer y repetimos en la resignación: sí estamos haciendo contra y más allá del estado en todas partes. El embrión de nuevas formas de hacer: el núcleo duro de nuevas relaciones sociales, sí existe. Es hora de buscarlo, de dejar de negarnos y de tejernos. Solo por creer y por estar con la cabeza de la hidra en la cabeza no encontramos salidas más allá de las formas que nos someten. El policía que está afuera es capaz de detenernos gracias al policía que tenemos adentro.

La reflexión sobre las formas de hacer política que hemos realizado en diferentes espacios, durante los últimos años, nos han permitido incorporar en la práctica una actitud crítica y autocrítica respecto del quehacer político, tanto propio como de otros sujetos. Esto, por supuesto, de manera diferenciada en cada uno de nosotros.

Considerando que nos proponemos formas de hacer política que estén al margen de la perspectiva de los sujetos del capital y su estado (y que cuando estemos obligados a tenerlo como interlocutor-enemigo no caigamos en su racionalidad), nos podríamos plantear un mínimo de indicadores que nos muevan a pensar-reflexionar-escribir, de manera que construyamos formas narrativas y ensayísticas que den cuenta de la complejidad de la realidad de la resistencia y lucha contra la dominación, en un lenguaje que experimente otra gramática, otras formas de nombrar acordes con lo que se está gestando, con lo inédito.

Reconocer a los sujetos que emergen (con respecto a sus prácticas y formas de hacer, principalmente) para dar cuenta-mostrar su huella, de manera que podamos contribuir a facilitar la resonancia entre sujetos, así la subjetividad que germina en la perspectiva de la lucha y las nuevas formas de organización que vayan creando se compartan. Mostrar, por ejemplo, si es que se enfrenta el autoritarismo en la cotidia-

nidad de la lucha. Mostrar cómo se manifiesta la afinidad y la confianza entre los diferentes sujetos que luchan desde su cotidianidad. Reflexionar sobre la forma en que se va incubando el "virus" de contrainsurgencia en el ámbito de los propios espacios de los sujetos, incluso en las manifestaciones subjetivas del hacer político: oportunismo, espectáculo y montaje…, provocación de acciones instrumentales, la narrativa contrainsurgente de discursos aparentemente "radicales"; todo lo cual favorece el quitarle los filos a la lucha por la autonomía. Para contribuir, en la medida de lo posible, a su desarticulación e inhibición. ¿Cómo es que se expresan en cada espacio las estrategias del capitalismo? ¿Cómo se despliega la represión y sus modos específicos?

Reconocer a los sujetos que aparentemente no están organizados ni son reconocidos como colectivos activistas (sino solo en familia, juego en el barrio, compas de trabajo, etc.). ¿Cómo se dan los mecanismos y los espacios que fortalecen la comunicación como conversación, así como la construcción de información políticamente pertinente?

Cuidar que la agenda y el tiempo de lo que hacemos esté condicionado por nuestra necesidad y deseo, al margen y más allá de la agenda y el tiempo que impone el capital, a través de sus sistemas de partidos electorales, de gobierno, de comunicación, etc.

Reconocer lo que nos mueve más allá de las apariencias, pues es fundamental saber sobre lo que realmente nos mueve en el fondo ¿cómo es que emerge la indignación, por ejemplo, y en función de qué circunstancias?, ¿qué y quién está en condiciones de convocar? Es decir ¿qué sujeto convoca y por qué?, ¿cómo se está construyendo un nosotros al margen de la racionalidad y el régimen capitalista?

En el contexto de guerra, en que la estrategia de contrainsurgencia utiliza formas de represión y terror diversas, la solidaridad entendida como una forma de hacer política es clave. Una solidaridad que articule y vincule tanto a quienes se solidarizan como a quienes reciben la solidaridad, que se hermanen en el dolor que sienten en común, nos exige evitar que se convierta en un factor que desorganice a los colectivos.

La lucha contra la represión implica la solidaridad entendida como apoyo mutuo en el respeto de lo que cada quien necesita, pero como una forma de convencerse mutuamente de ella y vincularse en un movimiento de resistencia y rebeldía común, donde el compromiso con el otro sea desde la base de la lucha propia porque, como dijeran tantas veces y de distintas formas los zapatistas, la mejor forma de solidarizarse con nosotros es dar la lucha donde estás y que te encuentres con otros en donde están viviendo y resistiendo, de tal manera que la solidaridad se convierta en una forma de hacer política no solo defensiva.

Finalmente, un punto crítico que comúnmente no se tiene en cuenta. Hacer conciencia de que inconscientemente reproducimos las formas de hacer análisis del tipo que hacen los sujetos de la dominación. Pensar desde la perspectiva del sujeto de la dominación implica que hacemos caracterizaciones, explicaciones, valoraciones que fundamentalmente expresan y exponen cómo los sujetos de la dominación se mueven, cómo se despliegan, so pretexto de saber cómo hacen política y cómo dominan, para poder enfrentarlos. Pero se nos olvida pensar desde la perspectiva del sujeto de la resistencia anticapitalista y antiestatista. Es decir, de cómo hacer política desde las resistencias anticapitalistas con contenido de rebeldía y articulándolas a la autonomía como proyecto, de modo que desde la cotidianidad de nuestro hacer estemos creando proyectos de autonomía en los diferentes ámbitos de la reproducción de la vida digna, pues olvidamos que el mero hecho de hacer política en sentido de la autonomía ya implica una manera de enfrentar el dominio, porque hacer de manera autónoma estorba a la realización del dominio.

Construyendo un mundo nuevo

Hugo Blanco,
Lima, Perú

Veamos el mundo actual

El planeta está gobernado por las grandes empresas llamadas transnacionales o multinacionales, porque están constituidas por capi-

tales de varios países, principalmente del norte. El país económicamente más poderoso es Estados Unidos. En segundo lugar está China, donde gobierna el Partido Comunista, que de comunista solo tiene el nombre, puesto que los funcionarios del partido y del estado son quienes manejan en provecho propio los grandes capitales. Otros países con poderosos capitalistas son los europeos y Japón.

Latinoamérica y otras zonas pobres del mundo están relegadas a producir materia prima que sea aprovechada por los países ricos. Esto se llama economía extractivista. Nuestra economía que debería estar basada en lo que nuestros pueblos necesitan, está orientada a servir los intereses de las grandes empresas transnacionales. El interés de ellas es ganar la mayor cantidad de dinero posible en el menor tiempo posible. No les importa si para eso destruyen la naturaleza y aplastan a la humanidad. Pero no siempre fue así.

Para entender cómo llegamos a esto, veamos cómo estaba organizada la humanidad en sus albores. Veremos entonces que algo de eso queda en los pueblos indígenas, por eso se nos llama también "originarios" o "primitivos".

¿Cómo era la humanidad originaria?

Vivía en colectividades, no había jefes, todos decidían lo que debían hacer. En el lenguaje actual diríamos que eran "sociedades democráticas". Mucho de eso queda en los pueblos indígenas, están agrupados en comunidades y en algunas partes se conserva más la democracia que en otras.

El principio de "todos mandamos" renace inclusive en sectores no indígenas como el "15M" en España, "Ocupa Wall Street" en EE UU y los jóvenes peruanos que triunfaron en la lucha contra una ley discriminatoria anti juvenil.

Existía gran solidaridad. Hay un término sudafricano, *ubuntu*, que no es fácil traducirlo en el lenguaje moderno. Algunos intentos son:

"Una persona con *ubuntu* es abierta y está disponible para los demás, respalda a los demás, no se siente amenazada cuando otras son capaces y son buenas en algo, porque está segura de sí misma, ya que sabe que pertenece a una gran totalidad, que decrece cuando otras personas son humilladas o menospreciadas, cuando otros son torturados u oprimidos". O "soy lo que soy debido a lo que todos somos". También: "un concepto africano tradicional que encarna el valor y la expresión del sentimiento del dolor ajeno como si fuera el propio"; "soy porque ustedes son". "Una persona se hace humana a través de las otras personas", o "una persona es persona en razón de las otras personas".

Profundo amor y respeto por la madre naturaleza. Se entendía que somos hijos de ella, que sin ella no sobreviviríamos. Eso heredamos los pueblos indígenas, nos indigna el fuerte ataque del gran capital contra ella por la avidez de ganancias y luchamos para defenderla. Ese ataque no indigna solo a los pueblos indígenas, pues sectores no indígenas cada vez mayores también lo repudian. Por eso crece el respeto por los pueblos indígenas. Cada vez más personas no indígenas apoyan y participan en nuestra lucha. Usan el término "Pachamama" que es Madre Tierra en quechua.

El dinero no es la vida. Como antes no existía dinero, en los pueblos indígenas es mucho menor que fuera de ellos la avidez por él. Por supuesto que la gente quiere bienestar: tener vivienda, comida, ropa, diversiones, alegría, descanso, compañía, relaciones sociales. Pero en general, comprende que el bienestar no depende de tener mucho dinero.

Avance de la civilización

Ese mundo original, democrático y solidario se fue debilitando con el avance de la civilización. La sociedad fue pasando de la horizontalidad a la verticalidad, surgieron quienes mandaban sobre otros, en algunos casos los sacerdotes que conversaban con la divinidad o los jefes de la guerra. Surgieron las sociedades de castas y luego las de clases sociales. Por supuesto que la civilización trajo cosas positivas, pero junto

con ellas vino lo negativo: la desigualdad, las jerarquías, los que debían trabajar para otros que no trabajaban.

En América surgieron sociedades de castas. Los invasores europeos encontraron a aztecas e incas. Precisamente por el debilitamiento de la solidaridad producida por la desigualdad, fueron más fácilmente aplastados que los pueblos libres.

En Europa surgieron las sociedades de clases: la clase esclavista era dueña de personas que trabajaban para ella, el dueño podía hacer con el esclavo lo que quisiera. Luego surgió la sociedad feudal, que consistió en que el señor feudal, dueño de un territorio cultivable, daba pequeñas parcelas a los campesinos para que ellos trabajen para sí y en pago debían trabajar gratuitamente para el señor feudal. Después vino la sociedad capitalista o burguesa, en que los obreros, por un salario miserable deben trabajar para el dueño de la fábrica. La invasión europea de América se realizó cuando Europa estaba en tránsito del feudalismo al capitalismo. Extrajeron el oro y la plata de este continente, lo cual era una acción capitalista. En el campo instituyeron el método feudal para el trabajo de la tierra.

Levantamientos de los oprimidos

Contra la monarquía gobernante en Francia, representante de los señores feudales, se levantó el pueblo oprimido en 1789, sin embargo, quien tomó el poder no fue la mayoría de los oprimidos, sino la burguesía. Ahí comenzó en el mundo el dominio de la clase burguesa en nombre del pueblo. Dicen que gobierna el pueblo, que ese pueblo elije a sus gobernantes y que estos sirven al pueblo. En realidad las elecciones son manipuladas por la clase capitalista gobernante, la burguesía. En la mayor parte de América Latina ese proceso se inició con la llamada "guerra de la independencia" en la que por la lucha de los pueblos, fueron expulsados del gobierno los representantes de la monarquía española.

Solo cambiamos de amo. En el Perú teóricamente somos independientes desde 1821, aunque en la práctica pasamos a ser colonia eco-

nómica de Inglaterra. Con el debilitamiento de ese imperio debido a las dos guerras mundiales, pasamos —igual que los otros países— a ser colonias económicas de EE UU y ahora somos colonia de las grandes empresas transnacionales.

En Rusia hubo una revolución de los pobres contra la burguesía, entraron a gobernar comités llamados “soviets”, de obreros, campesinos y soldados (los soldados eran muy oprimidos, los mandaban descalzos a morir en la guerra). Desgraciadamente, después de la muerte del dirigente revolucionario Lenin, entró a gobernar Stalin, quien inició la sustitución del gobierno de todos los oprimidos, por el gobierno de los dirigentes privilegiados que constituyeron una elite burocrática. Mató a muchos revolucionarios que se opusieron a esta transformación.

Posteriormente hubo revoluciones anticapitalistas en Yugoslavia, China y Vietnam, desgraciadamente en todas ellas quienes dirigieron desde el principio y se constituyeron en burocracias gobernantes. Esos países volvieron al capitalismo e incluso Cuba ya inició ese camino.

De estos ejemplos debemos aprender que los dirigentes no mandan, que quien mande sea el pueblo organizado, que los elegidos por él para cumplir funciones sociales obedezcan el mandato de las bases, que no haya reelección de funcionarios. Eso nos enseñan los principios zapatistas de mandar obedeciendo… practiquémoslos. ¡No más burocracias!

El imperialismo

El mundo del capitalismo es el mundo de la competencia. Los capitalistas son enemigos entre sí. Por supuesto, cuando ven amenazados sus intereses por la rebelión de los oprimidos, se unen contra estos, pero lo permanente es la rivalidad. Derivado de esto, una etapa avanzada del capitalismo devino en el surgimiento del imperialismo, en que un país capitalista predomina sobre los otros. La competencia entre imperialismos produjo las dos guerras mundiales.

Como manifestamos, la burguesía gobernante dice que es el pueblo quien elige sus gobiernos, por eso los denomina “democráticos”.

Como, según ellos, los gobiernos son representantes de los pueblos, ellos deben ocuparse de proveer —con el dinero del pueblo— los servicios públicos: salud, educación, electricidad, agua y alcantarillado, limpieza, correo, etc. Sin embargo, esto está cambiando aceleradamente, todo eso está pasando a ser negocio de empresas privadas. A esto se llama "neoliberalismo", que opina que el estado es incapaz y está muy bien que los servicios públicos pasen a ser negocio privado de las compañías. A ese cambio denominan "privatización". Como dijimos, a las grandes empresas y al capitalismo en general, lo único que les interesa es cómo ganar más dinero en el menor tiempo posible, no les importa que las necesidades populares sean eficientemente cubiertas. Otra característica del neoliberalismo es la globalización de la economía, que consiste en la soberanía mundial de las grandes empresas transnacionales sin importar los intereses particulares de los diferentes países, sino solamente la avidez de ganancias del gran capital. Estamos viviendo la etapa neoliberal del imperialismo y es contra eso que debemos enfrentarnos.

Ataques de las empresas transnacionales a la naturaleza

Por su voracidad de dinero, las empresas atacan en diversas formas a la naturaleza. Por ejemplo:

1. El calentamiento global, producido por la emisión de gases de efecto invernadero. La tierra recibe el calor del sol, se queda con una parte y devuelve el resto al espacio. Existen gases (anhídrido carbónico CO^2, metano CH^4 y óxidos de nitrógeno NO^x) que son llamados de "efecto invernadero" porque impiden que la tierra devuelva el calor que debiera. Así, la atmósfera se vuelve más caliente. Dichos gases son emitidos por los autos, aviones, fábricas y otras instalaciones de las empresas. Eso da ganancias al gran capital, que prefiere ganar más dinero aunque eso lleve a la extinción de la humanidad. El calentamiento causa el derretimiento de los cascos polares y de la nieve de las cordilleras, lo que produce afectación a la flora y fauna. La nieve de las cordilleras, con su derretimiento natural, nutre subterráneamente manantiales que desembocan en ríos. Por el derretimiento acelerado de los nevados están des-

apareciendo manantiales y los ríos son cada vez menos caudalosos; esto es un ataque a la flora, a la fauna, a la población humana, a la agricultura y a la ganadería. Además, sube el nivel de los océanos, provoca huracanes, inundaciones, sequías. Los inviernos son más fríos, los veranos más cálidos. En la reunión COP21, en París, donde debía acordarse la rebaja de la emisión de gases, no se acordó nada, solo buenos deseos.

2. Minería a cielo abierto. Antes se hallaba una veta, se extraía el metal, se fundía y usaba, no dañaba a nadie. Luego se usó el mercurio que es nocivo. Ahora ya no hay vetas, explosionan cuatro toneladas de roca y lavan la arena resultante con mucha agua con cianuro para obtener un gramo de oro. El agua es inutilizada para el consumo humano, para la agricultura y la ganadería. Esto es malo en cualquier parte y es criminal en las cabeceras de cuenca, de donde baja el agua subterráneamente para brotar en muchos manantiales a diferentes alturas y formar ríos. Ese es el caso de las amenazas de Conga en el Perú y Kimsacocha en Ecuador.

3. Extracción de hidrocarburos (petróleo y gas). Envenenan las aguas, como sucede en la Amazonía peruana donde poblaciones selváticas se quedan sin peces. Además de sus efectos en el calentamiento global.

4. Deforestación. Para la extracción de madera o hacer plantaciones, es un ataque a toda la humanidad, pues los árboles absorben el anhídrido carbónico, gas de efecto invernadero. Además, es un ataque a la flora y la fauna de selvas y bosques.

5. Agroindustria. Mata el suelo cultivable debido al monocultivo, en lugar de la rotación de cultivos (un año una especie y al año siguiente otra) y los cultivos asociados (varias especies en una parcela) imitando a la naturaleza y conservando la fertilidad practicadas por la agricultura familiar. Además, la agroindustria usa agroquímicos en abundancia: fertilizantes, insecticidas, herbicidas. Esto asesina la biodiversidad y envenena a los trabajadores y al vecindario de la zona. Así se está depredando gran parte de Argentina, Brasil, Paraguay y otros países para cultivar biocombustibles (alimentos para autos): caña de azúcar, soya transgénica, palma aceitera, etc. La agroindustria de alimentos produce otro

ataque a la humanidad: cultiva transgénicos, OGM (organismos genéticamente modificados) cuya inocuidad no ha sido comprobada. Uno de sus objetivos es que los alimentos puedan ser transportados a grandes distancias sin podrirse. Los alimentos se trasladan antes de madurar y se los hace madurar artificialmente. Construyen vías rápidas de comunicación, lo que malogra el medio ambiente y daña a las poblaciones. El transporte terrestre o aéreo al usar mucho combustible malogra el medio ambiente y contribuye al calentamiento global.

6. *Fracking*. Los adelantos de la ciencia y la técnica no están al servicio de la humanidad, son pagados por el gran capital para aumentar su ganancia, atacando más al medio ambiente. Es el caso de la fracturación hidráulica. Consiste en inyectar agua con sustancias químicas a las aguas subterráneas para extraer gas y petróleo. Debe perforarse como promedio 2 500 metros verticalmente y otro tanto horizontalmente. Esto contamina aguas subterráneas que han de ser bebidas por mucha gente. Además, provoca sismos. Una de las principales víctimas es la población de EE UU.

7. Otros ataques. Hay infinidad de ataques, cada día aumenta su número y su peligrosidad, mencionemos algunos. Extracción de petróleo submarino que envenenó el golfo de México. La prospección de ese petróleo que mata delfines con el ruido. La formación de islas de plástico más grandes que Francia en el océano. Contaminación de los arrecifes de coral que mata también a otras especies marinas. El envenenamiento del mar. La energía atómica "para fines pacíficos" que produjo la tragedia de Fukushima. La geoingeniería, que es la manipulación del clima. La nanotecnología que manipula los átomos.

Ataques a la humanidad

Hacen guerras como en Irak, Afganistán y Libia para oprimir más a esos pueblos y favorecer a compañías que fabrican armas. En África provocan guerras internas apoyando a jefes guerreristas al servicio de un país imperial o de una empresa.

Extinción de la humanidad o del gobierno de las empresas transnacionales

Como el objetivo del gran capital es obtener más ganancias, y para ello ataca en forma creciente a la naturaleza, produciendo la extinción de especies vegetales y animales, dentro de menos de un siglo, también la especie humana se extinguirá. Afortunadamente hay otra posibilidad: que la colectividad humana en su conjunto desplace el gobierno del mundo por las grandes empresas y sea ella quien se autogobierne. A esto llamamos la construcción de otro mundo posible.

Construyamos otro mundo

Desde que comenzó la opresión y la desigualdad hubo rebelión contra ella. Espartaco o Túpac Amaru son muestras de ello. A veces el enemigo, tácticamente, retrocede. Otras veces se apodera de nuestras consignas y las distorsiona. Hemos mostrado que la burguesía se apropió de la rebelión popular contra la monarquía y en nombre del pueblo instauró la república del capital y la llamó "democracia". La fuerza de los de arriba es que tienen en sus manos el estado, el gobierno, con todo el aparato represivo. La fuerza de los actuales opresores es el dinero, con el que compran todo: gobierno, parlamento, poder judicial, fiscales, policía, ejército y medios de comunicación.

La fuerza de los de abajo es que somos más. Si nos organizamos y unimos, triunfaremos. Aprendamos de las luchas del pasado ¿por qué fueron derrotadas? Muchas de ellas triunfaron, pero luego "los burócratas se apoderaron del triunfo" para erigirse en nuevos opresores. Rusia, China o Vietnam, donde el pueblo pobre triunfó, por la degeneración de los dirigentes ahora son países capitalistas, los nuevos capitalistas son los anteriores dirigentes. Eso nos enseña que la fuerza que triunfó, la colectividad, debe gobernarse a sí misma, no debe entregar su triunfo a un dirigente o un grupo. Eso lo aprendieron muy bien los indígenas zapatistas, que aplican los principios de "mandar obedeciendo". La que manda es la Asamblea, los elegidos para cumplir funciones obedecen. No eligen una persona, sino un grupo de hombres y mujeres. Luego lo

reemplazan por otro grupo, no hay reelección. Ningún elegido gana un solo centavo pues si le pagaran se esforzaría para que le paguen más.

Debemos aprender de las luchas del pasado y del presente, nos enseñan mucho, pero no debemos copiarlas, pues cada época es diferente, cada país también, como lo son las regiones en cada país. Hay generalidades válidas, por ejemplo, que el capitalismo gobernante no va a permitir que el pueblo oprimido llegue al poder por medio de elecciones. Dejan que participe en las elecciones, muestran eso como señal de que las elecciones son democráticas, permiten que una minoría de izquierda llegue al parlamento, pero por supuesto tienen la garantía de que el poder ejecutivo y la mayoría parlamentaria estén en manos de ellos. A veces, cuando ven el peligro de insurrección, permiten que lleguen gobiernos "progresistas", que recortan algunos privilegios del gran capital, pero mantienen lo fundamental del sistema. Luego, como no se puede hacer una revolución a medias y el capital les sabotea, estos gobiernos se desprestigian y vuelven los representantes del gran capital, como sucedió en Argentina, está a mitad de camino en Venezuela y también sucederá en Ecuador y Bolivia.

Esto no significa que no debemos participar en elecciones, a veces es correcto hacerlo, aprovechar las expectativas populares de escuchar planteamientos políticos. Precisamente debemos aprovechar la campaña para decir la verdad sobre cómo debiera estar organizada la sociedad. Mostrar que la economía está al servicio de las grandes empresas y cómo debiera organizarse en beneficio de la población. Que el orden público no debe estar en manos de la policía corrupta y sirviente de las transnacionales, sino debe estar constituida por miembros elegidos desde abajo y revocables por el pueblo, lo mismo que los jueces y los fiscales. Que las empresas gobernantes no van a permitir que el pueblo oprimido tome el poder en sus manos y que solo la lucha de los de abajo cambiará la situación.

Pongo como ejemplo algo que hice: había un espacio de TV gratuito para los candidatos. Me tocó ir luego de que el gobierno ordenó un alza de precios en los productos de primera necesidad y la central obrera

decretó una paralización de protesta. Ante la TV denuncié la actitud del gobierno y me pregunté "¿cómo combatir ese ataque?, ¿votando por mí? ¡No! ¡Esto no se arregla con las elecciones, se confronta con la lucha social! ¡Voten por cualquiera pero todos debemos estar como un solo puño en el paro para hacer que sea exitoso!". A las pocas horas me apresaron y en un avión militar me enviaron junto a otros luchadores a un cuartel antisubversivo en Argentina. Fui el candidato de la izquierda más votado.

Si no usamos la campaña para señalar que solamente la lucha social cambiará al país, le hacemos juego al engaño de los poderosos, nos convertimos en "la izquierda que la derecha necesita". Ahora en Latinoamérica las luchas populares son principalmente contra el extractivismo como economía impuesta por las grandes empresas. Otras son contra el asesinato de combatientes y contra la criminalización de la protesta.

Hay desafíos a los gobiernos impuestos por el gran capital: en Guerrero, México, la policía comunitaria armada. En el Cauca, Colombia, la Guardia Indígena, en el norte peruano las rondas campesinas. En Cherán, México, han sido expulsados los partidos políticos del sistema y la población elije al Concejo Mayor de Gobierno Comunal, compuesto por 12 personas; ellos nombran la policía municipal que cuida del orden público y vigila el ingreso al municipio. En los momentos que escribo esto, el pueblo de Haití está en las calles exigiendo la salida del presidente, entre las fuerzas represivas están las tropas enviadas por los gobiernos "progresistas" de Bolivia y Ecuador. En Perú trabajamos para que las luchas se enlacen entre sí, comenzando por regiones, por un objetivo común como las luchas anti mineras. Esperamos que logren coordinarse a nivel nacional.

Por otra parte, está bien enlazarnos internacionalmente entre activistas como lo estamos haciendo en Pueblos en Camino. Aprendemos y enseñamos mutuamente. No debemos desdeñar a quienes no participan en estas luchas pero trabajan por construir otra sociedad contra las imposiciones del gran capital: quienes cultivan productos alimenticios ecológicos y coordinan con organizaciones de consumidores. Practicantes de medicina alternativa contra la imposición de los grandes laboratorios.

Practicantes de la educación alternativa. Los "custodios de semillas" que en rechazo a las semillas transgénicas y a la privatización de las semillas, coleccionan diversas variedades de distintas especies, las canjean, las distribuyen y las difunden. Quienes crean monedas locales para el intercambio de bienes y servicios y no para atesorar. Los obreros que toman la fábrica en sus manos y distribuyen las ganancias entre ellos… todos ellos tienen el apoyo de la sociedad que les rodea y ellos también la apoyan.

El subcomandante Marcos dijo: "no se trata de tomar el poder, sino de construirlo".

Sobrevivir la barbarie y vivir el tejido

Alonso Gutiérrez Navarro,
México

Hoy la apuesta está sobre la vida porque la muerte es la regla. Difícilmente está en el horizonte aquella máxima marxista de "socialismo o barbarie". La barbarie es la vida cotidiana y al vivir legitimamos el horror. Parecería una entrada catastrófica igual que cualquier llamado amarillista o el anuncio de una etapa apocalíptica, pero no es este el sentido. La barbarie está en la pérdida de límites del capital y el avance en la reproducción y producción de cada ínfima parte del ser humano y de la naturaleza como mercancía. La vida puede ser producida o aniquilada según los intereses del capital.

A mi generación le tocó nacer en la derrota. Tiene que ver con la caída del muro de Berlín y las caídas consecutivas de lo que surgía como resistencias. No es una derrota en el sentido que vislumbraba otro sistema que le hiciera frente al capitalismo, sino porque simplemente lo contenía. Ahora vivimos el terror de la etapa neoliberal y su avance sin frenos. La derrota tiene que ver con la imposibilidad de creer, hacer y construir horizontes de posibilidad y resistencia.

En nombre de los pueblos y en nombre de la construcción de otros mundos posibles hemos visto cómo se enarbola el mismo sistema

para gritar "somos la renovación del sistema" que hizo creer a muchos que eran la alternativa. La derrota también consiste en tratar de salir del pozo y volver a caer, agotando la mirada de posibilidad ahí dónde sí la había. Las consecutivas derrotas generan experiencia —de quienes luchan-— de frustración, de cansancio, de utopías inalcanzables y de que nada vale la pena. Lo cual es aprovechado por el sistema con la promesa de éxito, de la alegría y la, felicidad y la libertad individual a toda costa.

Existe otra opción de la derrota: el muerto en vida. Para el pueblo mexicano, la mejor representación es la hecha por Jis y Trino en la película el *Santo vs Tetona Mendoza*, los zombis de Sahuayo, donde la vida expresa la funcionalidad al sistema, los zombis viven y alimentan el sistema hasta que son muchos y estorban. Existirán mientras sea necesario o en los volúmenes de seres humanos que puedan hacer que funcione la maquinaria. El muerto en vida es la consagración de un sistema que con una mano te alimenta a cambio de tu trabajo y por el otro te desecha cuando ya no eres útil.

Esa polaridad entre la vida y la muerte crea un "ellos" y un "nosotros", como lo señalan los compañeros zapatistas (no se trata de dos bandos ni del resultado del pensamiento dualista, se refiere a las condiciones de reproducción de la vida). En el "ellos" la muerte es un medio para seguir avanzando, el poder encarnado en la deshumanización y en las prácticas fascistas que persiguen. El "ellos" que también es el "arriba" es hostil, devastador y penetra por todos lados. No va a dejar ningún rincón fuera de su alcance. Ese "ellos" es visible y claro, pero también y con más frecuencia no es visible y por tanto se ha convertido en el más peligroso: el "falso nosotros". Este impide que haya claridad del rumbo, del camino por trazar y va cansando a los que se iban concientizando. El falso nosotros (ellos) se levanta en nombre de la democracia, la libertad, la pobreza, los pueblos, el socialismo, el marxismo, el anarquismo, la clase, la minoría, la diferencia, el cambio, los de abajo, todo aquel que pueda cooptar y decide ser la vanguardia, la verdad histórica, el movimiento de masas, la base popular, el cambio verdadero y revolucionario, la clase elegida, el gobierno del cambio, el sujeto revolucionario… y al

decir lo que va siendo, flexible, sin escrúpulos, camaleónico, olvida lo que le dio origen. Luego de usarlo, de servirse de todos los modos con desvergüenza y conmovedora soltura, se enmascara de sus luchas, historias, sangre, voces, cuerpos, tiempos, ritmos, poéticas y verdades llenas, plenas e inabarcables y lo suplanta con gestos y discursos apropiados y oportunos. Porque parece fácil montarse en los pueblos y los movimientos… pero la cuestión verdadera, la pendiente, sigue estando en transformarse junto, con y en ellos.

En el "nosotros" se genera un horizonte de posibilidad entre los "Sí" y los "No" que decimos y hacemos en el mundo el cual construimos con otros. Eso implica en todo momento estar dispuesto a incomodarse, a seguir buscando, a salirse del yo, del ego, a que la emancipación signifique también la autoemancipación, a que la solidaridad se teja desde lo humano, a que la ética se vuelva política y la otredad una realidad. Incomodarse a veces significa no quedarse con la primera estrategia y a la sabiduría de reconocer el cambio y el camino cuando el primer Sí que diste junto con otros puede entrar en contradicción. Cuando el contexto cambia de modo que ahora —en este nuevo momento— el No que se pronuncia no es igual al primer Sí que se dio. Se entreteje una concatenación de "sis" y "nos" que solamente se puede construir en colectivo, en la escucha de los otros "nosotros" y con el horizonte de la vida. Que no puede acumularse, que no puede lucirse como la presa capturada una vez y por la que merecemos la salvación eterna, el reconocimiento permanente, el paraíso y el respeto de los que quedaron y merecen estar abajo. La construcción de esos espacios de vida solo tiene sentido y posibilidad ahí dónde el "nosotros" existe. Ahí donde el colectivo es un proyecto de vida, ahí dónde la práctica le da sentido al existir.

La construcción de espacios de vida mira de frente a la muerte que es la regla. Ese es su criterio de decisión. Me parece que desde Pueblos en Camino se intenta que el tejido entre pueblos y procesos ilumine los espacios de vida, la creación de posibilidades de mundo. Que el "nosotros" adquiera sentido en la forma de tejer, evitando con rebeldía y rabia señalar el destello que ilumina más o que permite ima-

ginar o construir más. Creo que se trata de reconocer la vida ahí donde se encuentre, la "nuestra", para seguirle haciendo frente a la muerte que señorea como único destino en esta maquinaria capitalista.

"¡Baile… pero luche!" (y viceversa)

Tomás Astelarra,
Córdoba, Argentina

Bienvenido al Apocalipsis ("carrero" o reciclador urbano a caballo en la Marcha de la Gorra contra la Violencia Institucional en Córdoba).

El apocalipsis ya llegó, sólo estamos esperando que baje la nube (Eduardo Damato, ecologista de San Marcos Sierras).

¡Excelencia! Basta de profecías apocalípticas / ya sabemos que el mundo se acabó. ¿Catastrofista? / ¡Claro que sí!, pero moderado (Nicanor Parra, poeta chileno).

Es imposible atravesar estos tiempos y obviar ese apocalipsis o pachakuti en que las más diversas culturas y visiones de nuestra historia nos sitúan. El parto de este nuevo mundo —si es posible— es a través del paso por la oscuridad, la confusión, el caos (y todo desde un vientre castigado, despreciado, angustiado). "El error consistió en creer que la tierra era nuestra cuando la verdad de las cosas es que nosotros somos de la tierra" reconoció Nicanor Parra y aclaró: "buenas noticias: la tierra se recupera en un millón de años. Somos nosotros los que desaparecemos". Entonces, quizás mejore un poco el análisis descartar la soberbia humana de hacernos poseedores de los destinos del planeta, el espacio, las plantas, animales y demás seres vivos, para enfocarnos en nosotros mismos, en nuestra sobrevivencia o supervivencia como especie. Y si podemos reducir un poco más el ámbito, concentrarnos en nuestra comunidad, nuestra familia, nuestras propias acciones. Porque está visto que la solidaridad, la lucha, la militancia son también un gran verso captado o cooptado por el estado o las empresas, amén de soberbias individualidades que enmascaran en su discurso y acciones, su propio deseo

personal de sobresalir, encantar, dominar, ser soberbios. Por otra parte, lo comunitario también se ha transformado en un discurso, siendo que su gen es apenas un residuo decadente en algunos pueblos ancestrales que, cuando no son exterminados, cargan sobre sus espaldas años de resistencia, ahora también factible de ser envasada en una *cultura etno for export*. Como tantos de nosotros, ha adquirido la democrática posibilidad de hacer lo mismo que los grandes empresarios y dueños del mundo: vestir su propio envase y luchar por estar lo más alto posible de la góndola (bien lejitos de la tierra).

Si alguna enseñanza nos deja el paso por el supuesto ciclo progresista latinoamericano es que la política —al igual que la religión— no es un campo que deba ser delegado en otras personas, sino que debe ser asumido responsablemente de forma individual, para luego consensuar con la comunidad y recién entonces con otras comunidades. Comenzar de nuevo un proceso de alquimia social que hoy es evidente, se fue al carajo. Hoy más que nunca son las instituciones las que formatean a la gente y no viceversa. Si la gran trampa del cristianismo fue hacernos creer que Dios es algo externo a nosotros, la del capitalismo fue convencernos de que podíamos depositar las decisiones de nuestro territorio en un presidente o parlamento, incluso en nuestros propios dirigentes sociales, sacándonos de encima el peso y el costo de las decisiones. Maldecir es fácil, gobernar, crear comunidad, no tanto. En eso sigue presente la llama incandescente del zapatismo, la nueva experiencia en Kurdistán, los ancestrales *ayllus* aymaras, los *jipis* cordobeses y todas las experiencias comunitarias y de organización popular que pueblan el continente de forma sutil e invisible y que día a día van tejiendo las redes de este nuevo mundo en parto. Las bautizadas "Arcas de Noé" por Raúl Zibechi, quien en alguna entrevista aclaró:

> La forma de acumulación capitalista es una forma de guerra, de destrucción de los pueblos. Los movimientos populares tienen que actuar como el campesino ante una planta nueva: cuando hay una planta nueva que está creciendo, el campesino no la pone en medio de la calle que la pisen, sino que la protegen. Los movimientos sociales lo que tenemos que hacer es proteger una parte de nuestra estructura. Si no, estamos entregados a los medios, a la

> inteligencia, a la represión y la persecución. Decidir la visibilidad cuando sea conveniente, pero no visibilizarla todo el tiempo. Los militantes tenemos que saber que esto no es para dos días, sino que se necesita una militancia permanente. El pueblo a veces se desespera y lucha, y está muy bien. Pero hay una permanencia cotidiana de organización de actividades, de convocatorias, de abrir espacios, que es fundamental, sin la cual las energías populares se dispersan o alguien las utiliza para conseguir un cargo.

Es posible que los gobiernos progresistas producto de las revueltas populares que conmocionaron el continente a principios de siglo XXI hayan representado un respiro para estas organizaciones. Algunas fuentes de financiamiento, una mejora económica y de cobertura social que permitió dejar de lado las urgencias y concentrarse en la construcción de largo plazo. También provocaron flagrantes deserciones, liderazgos perdidos en la función pública y quizás la certeza de que todos esos reclamos y pobladas contra el neoliberalismo de fin del siglo XX tenían más de urgencia económica que de convicción política. Las mejoras económicas de los gobiernos progresistas para los sectores populares implicaron no solo la desmovilización de proyectos autonómicos como las asambleas barriales en Argentina, sino también modificaron las pautas de consumo en pueblos como el boliviano, donde —a pesar de las esperanzas— el acceso al poder de líderes indígenas y comunitarios no sirvió para cambiar el paradigma de desarrollo capitalista, sino todo lo contrario, ampliaron el margen de inserción a un esquema obsoleto de producción de bienes y niveles de confort basados en el extractivismo y por ende, la represión de otros pueblos, también indígenas y comunitarios, con la desdichada suerte de permanecer en esos cada vez más numerosos puntos donde el sistema apuñala las *venas abiertas de América Latina*. Y es ahí donde el reflujo del egoísmo capitalista, de ese mundo orquestado para una minoría de la población, se muestra más como estrategia de dominación que como un rapto de generosidad. Es ahí donde se multiplica la hidra capitalista, azuzada por los medios de información, sustentada en el miedo y la ignorancia que los gobiernos militares y neoliberales supieron sembrar en el continente, quizás también en una razonable claudicación de aquellos que hartos de soportar la miseria, la represión y la discriminación, la obvia dificultad humana

para crear una nueva conciencia, decidieron mirar a un costado protegidos por una pantalla discursiva que mostró esa breve claudicación de los dueños del poder como un cambio profundo en las formas de hacer política desde el estado. Nos vendieron las migajas de una harina de soja como un pan casero. Así la cholita boliviana pudo comer en restaurantes de lujo con el dinero de la minería y los jóvenes argentinos cargar el mote de "militantes" con jugosos sueldos provenientes del monocultivo de soja. Entonces perdimos el norte de aquella ecuación que decía: Consumo = Muerte y los paramilitares llegaron a Bolivia para permitir el avance de las cooperativas mineras sobre los pueblos altiplánicos y el veneno del glifosato comenzó a sembrar una epidemia de cáncer en la pampa argentina. Esta vez, con el apoyo mayoritario de la población, que no quiso que nadie viniera a juzgar ni quitarle su bien merecido confort y consumo, a contarle su procedencia, a decirle que aquellos brillantes envoltorios estaban manchados de la sangre de los pueblos.

Los gobiernos progresistas avanzaron en muchas reivindicaciones políticas y sociales y también encararon una importante batalla cultural. Salvo excepciones discursivas como las del Pepe Mujica o de organización de otro tipo de producción alternativa como los proyectos comunales de Hugo Chávez, la batalla cultural (y productiva) no estuvo centrada en el consumo, que hoy sabemos es el principal causante de este bendito descalabro mundial.

Escuchar a Cristina Kirchner cuando era presidente decir con orgullo que Argentina es el principal consumidor de caramelos y que gracias a su gestión ahora los pobres comen caramelos o que el gobierno de Evo Morales muestre como orgullo y reivindicación de los pueblos indígenas bolivianos el Rally Dakar o el satélite Túpac Katari. Escuchar al vicepresidente Linera decirles a los pueblos campesinos de Santa Cruz que para sostener la universidad de sus hijos hay que multiplicar por diez la frontera agrícola para exportar granos a los países "desarrollados". Pero sobre todo, encontrar que una buena parte de la población antes marginada, hoy se siente incluida en ese consumo y muchos movimientos sociales en vez de empoderar sus autonomía, han decidido re-

lajarse en las dádivas del estado. Y dentro de esa batalla cultural perdida, de esa sociedad consumista, individualista, ignorante de los verdaderos problemas globales, hermética y aséptica, ajena no solo a los conflictos ambientales, sino a la estructura productiva criminal que sustenta su consumo, los gobiernos empresariales pudieron vender el "cambio", el "progreso", el combate a la "corrupción" y el "narcotráfico", de la misma manera que Coca-Cola vende botellas "ecológicas".

Bolivia, el país que exportó al mundo el concepto "Pachamama" muestra hoy los mayores índices de crecimiento en el consumo de este producto inútil, perjudicial para la salud, en manos de una empresa cómplice del asesinato de sindicalistas colombianos, desabastecimiento de agua en comunidades campesinas de la India y otros infinitos males de este sangrante presente globalizado. "No lo podía creer. El esfuerzo de años de lucha por mejores condiciones laborales de repente servía para comprar televisores plasma, autos de lujo y espectáculos baratos", me confesó alguna vez un militante del Sindicato de Trabajadores de Subte y Premetro, de la ciudad de Buenos Aires, una de las experiencias de sindicalismo independiente más rutilantes de la Argentina post 2001.

La lógica del consumo lo inunda todo y tiene las mil máscaras de esta hidra capitalista. Algunas experiencias sociales y comunitarias se sirven de él para empoderarse a través de proyectos de economía social que plantean otras lógicas de trabajo, redes de distribución, comunicación y consumo en sí mismo. Algunos cambian su forma de vida acorde a esa austeridad que no es pobreza, sino dignidad. Muchos la utilizan para acceder a esa opulencia que tarde o temprano se vuelve mentira y pobreza de espíritu. Así nos decía Pablo Solana, vocero del Frente Popular Darío Santillán de Argentina, en un balance a diez años de 2001:

> Hoy expresamos una propuesta de organización social, de trabajo, que valen la pena y que es una semillita. No es que se cambió la sociedad ni se cambió una lógica de pensar la producción, pero se demostró en una escala testimonial que es posible que los compañeros laburen y vivan con una subjetividad distinta, menos alienada, menos explotada. El 2001 potenció muchas experiencias nuevas que aprovecharon la crisis del modelo para proponer cambios radicales en las formas de organización social,

laboral, comunitaria, de toma de decisión, de participación política. Muchas de esas experiencias se replegaron o encontraron sus límites. Una parte tuvo que ver con cierto reflujo en las condiciones económicas, más changas, volvía el laburo aunque fuera precario. La gente dejó de participar. También hay que aclarar que esas nuevas formas implicaban riesgo. Hubo muertos el 19 y 20, y hubo muertos el 26 de junio (la llamada Masacre de Avellaneda con la que el gobierno de Eduardo Duhalde aleccionó al movimiento piquetero), y algunos dijeron: a ver si viene algo más *tranqui*. Hay que leer el 2003. El kirchnerismo fue una respuesta, y no necesariamente indiferente para quien quiera leer que pasó del 2001 al 2011. Se da una respuesta parcial, sistémica, prolija. Más allá de las contradicciones del chavismo, allá hay un estado facilitador de estas experiencias, que libera posibilidades, recursos, para que el pueblo se las apropie y potencie su propia experiencia. ¿Qué se hizo acá con los movimientos asamblearios? Se les dijo: ya está. Quizás si hubieran hecho una ley de consejos comunales, una ley de presupuesto participativo, que la comunidad tenga que decidir sobre su territorio... Y había con qué: había una sociedad que podía dar más. No hacer una revolución violenta, sino apropiarse de más instancias de participación y decisión. Pero lo que vino como respuesta institucional fue dar unas soluciones por arriba (derechos humanos, cambio de la corte, salarios) y un aplacamiento por abajo que es lo que hace que hoy estemos hablando de "puchitos" de buenas experiencias. Nosotros nos replegamos en nuestras aspiraciones de querer cambiarlo todo. Tuvimos que acomodarnos a lo que algunas políticas públicas nos dijeran que íbamos a poder hacer en cuanto a consolidar nuestros proyectos productivos autogestivos, que los teníamos planificados, pero necesitábamos algunos recursos. Algunos de esos proyectos, después de diez años, están funcionando, como la bloquera que comenzó (Darío Santillán, líder piquetero y víctima de la Masacre de Avellaneda).

En medio de este caos (pachakuti o apocalipsis) muchas de las clases populares renunciaron a sus aspiraciones de dignidad en pro del consumo o vieron en el consumo una forma de dignidad. También crearon nuevas formas de economía por "abajo" que aprovechan las grietas del capitalismo para ofrecer alternativas de consumo y crecimiento económico pero dentro de la propia lógica del extractivismo y explotación que plantean los de "arriba" (como bien describe la socióloga y militante Verónica Gago en su libro *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*). En Bolivia el gobierno de Evo Morales es apoyado por

los movimientos sociales —hoy fragmentados—, pero también por un poderoso empresariado popular aymara que ha visto en la debacle de las políticas neoliberales una posibilidad de empoderarse económicamente. Sus lógicas de consumo, salvo matices, no difieren de las de sus antecesores. Sus formas de extractivismo y represión tampoco. A la par, muchos hijos de la clase empresarial y dominante encararon a ciegas nuevas formas de vida, renunciado a las comodidades de las ciudades para acercarse a la Madre Tierra, el Buen Vivir, fomentar el uso de las plantas medicinales ancestrales o los frutos autóctonos, a través de cooperativas que también luchan por el acceso al agua de la población campesina, concientizando sobre el avance de la soja, los agrotóxicos, el uso de químicos para frenar las tormentas, amén del saqueo inmobiliario y turístico. Resucitar el uso del adobe, el machete y la asada, la comida sana, el tiempo libre para los niños, la huerta en casa, las peñas solidarias y el encuentro entre mundos. También infringir una fuerte herida en el lugar que más le duele al sistema: el consumo. ¿Cómo bucear en nuestras contradicciones para ver el "ellos" en "nosotros" —y viceversa—, el pasado en el futuro —y viceversa—, el aliado en el enemigo —y viceversa—, el todo en la nada, la luz en la oscuridad —siempre en reversa o viceversa—?, ¿cómo desvelar, develar, revelar, rebelar, las máscaras de esta hidra capitalista?, ¿cómo aceptar estas contradicciones y seguir tejiendo la resistencia?

Con alegría. "Baile… pero luche" es el lema de Los Eternos Inquilinos, banda de cumbia sudaka rosarina a la cual un militante colombiano le aclaró meses atrás, luego de una conferencia zapatista, que más o menos ese es el lema de los ancestrales campesinos vascos.

Descolonizarnos desde prácticas de vida: las alternativas ya están en los territorios

-Constanza Cuetia,
Cauca, Colombia

El camino transitado por los mayores y las mayoras de los territorios indígenas, afros y campesinos, es hoy nuestra guía espiritual para seguir soñando y luchando por nuestros planes de vida y por el Sumak

Kawsay (pueblo Kichwa). Recuperar la memoria de nuestros pueblos y defender los territorios de la codicia del capitalismo es fundamental para seguir perviviendo.

> El sumak kawsay viene a ser entonces toda esa riqueza espiritual que hay en los pueblos indígenas, la memoria en sí misma. La filosofía de vida que existía sobre aprender a comprender el ser de la naturaleza, el ser del espacio [...]. Para Occidente la naturaleza no tiene vida y por tanto es mercancía, se la ve como una opción mercantil, por lo tanto tenemos que aprovecharnos y explotarla. Pero desde el mundo indígena es todo lo contrario: la naturaleza tiene vida y siendo nosotros sus hijos tenemos que cuidarla (Kowii, 2014).

Hay una crisis del pensamiento en los pueblos indígenas: un mayor en el Cauca manifestaba que “el pensamiento está enfermo”, se refería a que el factor económico —dinero— es lo que nos interesa ahora, que ya no hacemos el trabajo con compromiso como se hacía antes, que antes se trabajaba sin un centavo y el trabajo en colectivo era más constante. Recordamos el llamado que nos hizo el Programa Familia en el Congreso del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC):

> Cuando nació el CRIC, había plena claridad de la necesidad de incidir los diversos espacios institucionales. Esta tarea está sin desarrollos contundentes. Desafortunadamente, hay una preocupante desviación de los llamados líderes o representantes que entran a ocupar los diversos espacios de la institucionalidad. La meta no era asegurar únicamente el salario de la persona; sino de avanzar a re-significar las instituciones bien sean estatales o privadas. Cuando se nos dice: “la ley no lo permite, eso no se puede”; lo que estamos es acomodándonos dentro del sistema dominante. Es la manera de agachar la cabeza, es decir, de rendirnos. Es entregarnos al enemigo. Es como traicionar el proceso que tanta sangre ha cobrado para lograr su crecimiento. Hay que trascender y dar el paso hacia la construcción del país donde quepamos todos. En este sentido y en nombre de tantos caídos, invitamos a una Desobediencia Civil. “Si actuamos todos como uno solo, nadie puede detenernos” (CRIC, 2013).

El legado de nuestros antepasados antes de la conquista es importante conocerlo y valorarlo no para mirar con nostalgia sino para reconocernos en los principios del pensamiento andino que se vivencian en

todo el Abya Yala. La reciprocidad ha sido fundamental para la resistencia de los pueblos, en donde la diversidad es una gran riqueza en nuestro pensamiento, costumbres y alternativas de vida. Tenemos una convivencia con nuestros compañeros afros y campesinos, con un pensamiento común arraigado en nuestro estar relacionados con Madre Tierra.

Articulado al principio de complementariedad, se encuentra en las sabidurías andinas, el principio de reciprocidad, que refleja su dimensión pragmática y ética. A cada acto que se da en el orden del Pacha, corresponde como contribución complementaria un acto recíproco, requiere correspondencia, reciprocidad simbólica, entre el orden del cosmos, la naturaleza, el ser humano, entre seres humanos y sus construcciones culturales; lo que rompe la visión fragmentadora y la oposición que entre estos ha hecho la racionalidad occidental hegemónica y que las mira como opuestas y antagónicas (Guerrero, 2010).

Las conexiones espirituales a través de los pensamientos, los sueños, las imágenes, las crónicas, entre otras, nos llevan a entender mejor el pensamiento de los pueblos indígenas. Por ejemplo, el sueño es una guía espiritual, nos conectamos a través de este con nuestros antepasados, se conversa con ellos. Si logramos reconocer que nuestro pensamiento está enfermo, podemos a través de la palabra digna y coherente tejer alternativas y soluciones a nuestros problemas.

Reconocer el pensamiento propio y crítico es difícil si lo hacemos individualmente, pero si estamos en colectivo mirando la hidra capitalista que nos carcome y si decidimos organizarnos para enfrentarla y cortarla de raíz, podemos avanzar en fortalecer y defender nuestro pensamiento propio. Los zapatistas nos llaman a juntarnos en la palabra coherente para hacer frente a la tormenta. Muchos lo podemos pensar desde la espiritualidad, desde la organización, desde la movilización, pero “hay que correr” como dice el sub Moisés:

> A nosotras, nosotros, zapatistas, lo que nos interesa es conocer más de cómo resistimos y enfrentamos las muchas cabezas del sistema capitalista que nos explota, nos reprime, nos desprecia y nos roba. Porque no es sólo

> por un lado y de una forma que el capitalismo oprime. Oprime si mujer. Oprime si empleado. Oprime si obrero. Oprime si campesino. Oprime si joven. Oprime si niña o niño. Oprime si maestro. Oprime si estudiante. Oprime si artista. Oprime si piensas. Oprime si eres humano, o planta, o agua, o tierra, o aire, o animal [...] Si nos interesan otros pensamientos es para ver si es que es cierto lo que vemos que viene, de una crisis económica tremenda que se va a juntar con otros males y va hacer mucho daño a tod@s en todas partes, en todo el mundo. Entonces si sí es cierto que viene eso, o que ya está, pues hay que pensar si sirve hacer lo mismo que se ha hecho antes. Pensamos que tenemos que obligarnos a pensar, a analizar, a reflexionar, a criticar, a buscar nuestro paso propio, nuestro modo propio, en nuestros lugares y en nuestros tiempos (EZLN, 2015).

Haciendo una mirada grande de cómo estamos organizándonos en la educación, en la salud, en la jurisdicción propia, dentro de un sistema que nos cobija y no nos permite abrir camino al pensamiento propio, sino que al contrario lo ahoga, vemos que nos falta mucho pero que si rompemos esos paradigmas de la escolarización, podemos transcender y lograr la autonomía soñada por nuestros mayores y nuestras mayoras. Hoy vemos en nuestras comunidades indígenas cómo ha sido de difícil implementar una educación propia en medio de la institucionalidad, de acuerdo a las leyes del gobierno. El hecho de tener que responder a una disciplina, reglas, normas de cómo pensar, sentarse, bajar la cabeza, entre otras, son formas que se ven en las escuelas donde la libertad del pensamiento se encarcela. Descolonizarnos desde las prácticas de vida es fundamental, las alternativas ya están en los territorios, regadas pero existen.

La falta de coherencia en nuestro actuar organizativo nos inquieta al presenciar que las agendas de las organizaciones indígenas responden más a la institución que a la misma comunidad, donde se manda sin obedecer a la comunidad. Cada vez nuestro "buen vivir" y nuestros planes de vida están en mayor riesgo. Como la cooptación se ha adueñado de nuestro pensamiento, nos han comprado por el beneficio de acomodarnos, de cerrar los espacios participativos, de volvernos perezosos para cuestionar lo que está sucediendo. Antes el enemigo era el terrateniente, el hacendado, pero ahora el enemigo se creció, las multinacionales se están adueñando de nuestros territorios y están acabando con la vida.

En esta época donde el capitalismo avanza con violencia, privatizando nuestro pensamiento por un materialismo del lujo y comodidad, las afectaciones a la Madre Tierra, como: represas, minería a cielo abierto, *fracking*, tala de bosques, monocultivos, entre otros proyectos de muerte, son difíciles de enfrentar. La lucha debe defender a nuestra Madre Tierra de la privatización. Los que defienden la vida son enemigos del sistema y por este delito son asesinados, desplazados, exterminados. Cada vez más se privatiza el agua que ya tiene dueños. La humanidad está en peligro, la vida toda. ¿Qué podemos hacer? Como dice Hugo Blanco: "a qué ética estamos respondiendo, si es la de la civilización, la humanidad se acaba y si es la ética indígena pues vamos a responder a la defensa de la Madre Tierra".

Es difícil pensar diferente en medio de tanta frialdad e indiferencia, pero la dignidad y la semilla del pensamiento propio nos mantienen de pie y nos permiten respirar profundo para repensar y continuar nuestro camino.

Nos hemos olvidado de pedir permiso para entrar a los lugares sagrados (lagunas, montañas, ríos, entre otros espacios donde viven los espíritus), hoy los han convertido en lugares turísticos. Cuando hablamos del "corazonar" muchos se ríen, son incrédulos cuando decimos que las piedras tienen vida, que las plantas nos hablan y que los animales también. Este es un mundo ajeno, que no se comprende desde el sentir.

Que somos hijos de la Madre Tierra y que pertenecemos a ella no se entiende en un mundo materialista donde el sistema nos dice que debemos trabajar como esclavos, para tener una casa, un carro, pagar unas vacaciones, muchos lujos que deben ser cumplidos y realizados. Hoy vemos cómo nuestro pensamiento está enfermo y que desde ahí se piensa, se decide, se actúa y nos vamos insertando cada vez más al sistema desde la salud, la educación y la organización. Nos creemos superiores y por eso afectamos nuestro territorio y a nuestra Madre Tierra.

Entender que cada vez envenenan más el agua, que ya no llegan los tiempos de siembra y que debemos esperar a que el clima se acomo-

de en medio de la alta contaminación por las grandes industrias y por la minería. Que las lluvias ya no caen para regar las plantas y que todo está desordenado; el ciclo vital, el ritmo de Uma Kiwe está perdido en la turbina de la contaminación. Las nuevas generaciones ya sufren enfermedades desde el nacimiento, enfermedades que antes solo se tenían cuando se llegaba a la edad mayor. Hoy en día nuestros niños y niñas ya no se alimentan con productos orgánicos. Ahora se compra la cebolla, el tomate y las verduras en el supermercado cuando antes se podían cultivar en la huerta de la casa para el consumo de la familia y para la venta. Pero para poder vender se necesita que siembren en grandes cantidades, monocultivos para el mercado transnacional y estos requieren fertilizantes y venenos. Ya nuestras bebidas tradicionales como la chicha de maíz blanco o el guarapo de caña de azúcar están siendo reemplazadas por las bebidas embotelladas. Tenemos mucho por cuestionar y mirar si continuamos en ese consumismo abismal.

Jeo Ciclos, indígena nasa, ha estado acompañando el proceso de la Liberación de la Madre Tierra en el norte del Cauca. Fue uno de los tantos heridos gravemente por el ESMAD[68] cuando intentaban desalojarlos de la finca La Emperatriz, en mayo de 2015. Muy alegre, él nos comparte un poco de lo vivido:

> Yo no estoy solo, vivo dentro de una comunidad. Yo soy adulto y mayor. Tengo mis cinco sentidos. Soy consciente de lo que pasó, pero hay jóvenes que esto no lo alcanzan a asimilar. Esto me sirvió tanto de experiencia: es para que nos apropiemos más de lo de nosotros, lo propio. Lo que me pasó en la mano, con la alimentación que he tenido yo, ya estoy recuperado. Lo que me pasó a mí era para tres meses de recuperación según el especialista. Cuando me hicieron la primera cirugía me dijeron 'dentro de 20 días es la segunda cirugía'. Cuando miraron la mano y estaba totalmente seco, los médicos dicen: "¿por qué sanaba tan rápido?". Y cuando me hacen los exámenes salí bien en todo y me dicen "¿y usted qué come?": yo como mote, maíz, frijol, guineo sancochado, zapallo. "Usted va sanando como por arte de magia". Pero yo todo se lo debo al proceso del tul

68 Escuadrón Móvil Antidisturbios de la Policía Nacional. El equivalente colombiano de las policías represivas de la protesta social con un enorme prontuario de delitos.

> [huerta]. Esta recuperación tiene que ver con la alimentación. Esto que era para tres meses lo saque en 15 días (entrevista realizada por el Tejido de Comunicación, 14/05/2015).

Hoy nuestros jóvenes preguntan "¿cómo se puede hacer economía sin afectar a la Madre Tierra?". Caemos en el dilema de cómo sobrevivir, pensamos en el hoy, pero el futuro de nuestras generaciones ¿cómo va a ser?, ¿cómo volvemos a pensar y actuar con el corazón?, ¿alimentar la semilla del pensamiento propio?, ¿alimentar los principios del pensamiento andino? "Hay que confiar en los runas (personas), no en los que están al lado del pueblo sino en los que somos pueblo" (Pérez, 2015).

En Abya Yala tenemos gobiernos progresistas que se sirvieron de la gente de base. A nombre de la izquierda proclamaron el respeto a la madre tierra. Hoy vemos cómo en Bolivia y Ecuador las agendas responden al modelo capitalista. Por más discursos que debatan en que hay que hacerle al desarrollo para suplir necesidades, se está entregando cada vez más el territorio a las multinacionales mineras.

> Los progresismos gubernamentales parecen haber optado definitivamente, bajo la presión de actores globales como endógenos, por un "*realismo modernizador*" y la política de la "medida de lo posible", lo que es a menudo el mejor derrotero para justificar la renuncia a cambios estructurales en una dirección anticapitalista (Pueblos en Camino, 2015).

Hoy son inspiración Hugo Blanco, luchador de la primera reforma agraria en el Perú, que camina con dignidad a sus 81 años en toda Abya Yala, junto a gentes que no se han dejado comprar como Máxima Acuña, mayora que defiende las lagunas de las montañas donde se encuentra el proyecto minero Yanacocha, explotando oro en Cajamarca, Perú (ver capítulo de Alvira). Muchas y muchos defensores del medio ambiente, guardianes del agua que hay en diferentes rincones del mundo. Las comunidades que se encuentran en la Liberación de la Madre Tierra en el norte del Cauca. Alternativas del *wet wet fxinzeni* en el pueblo nasa y muchas otras que demuestran que sembrando la propia comida, las plantas medicinales y defendiendo el territorio se puede vivir en armonía con la Madre Tierra. "El buen vivir es estar juntos todos los

seres vivos. No hay ricos ni pobres, hay una forma de vida armónica: sin violencia, sin discriminación, sin envidia" (Dorado, 2015).

¿Cuándo nos vamos a mirar a los ojos, tocarnos los cuerpos, encontrarnos en el afecto, descubrirnos como seres humanos con los otros seres de la vida y no dejarnos comprar, ni engañar, ni cansarnos —como dicen los zapatistas— y detener el horror? Porque los zapatistas han creado territorios libres de economía, de malos gobiernos, que es el capital, y en esos territorios y desde esos territorios —donde hay justicia, donde hay libertad y donde hay dignidad— nos han convocado a todas y todos a enfrentar la tormenta que viene porque el planeta no tiene más espacio. Y tanto el territorio de nuestros imaginarios como los de todo el planeta están siendo destruidos. Grecia queda en mi corazón, en mi cuadra y en este barrio. La Liberación de la Madre Tierra es conmigo, el agua es la vida de todas y todos (Rozental, 2015).

Nuestro pensamiento andino seguirá siendo semilla y nuestro corazón se agrandará para estar en equilibrio y armonía con la Madre Tierra. El pensamiento andino todavía se camina, como forma de integrar a los pueblos indígenas, campesinos y afros de los diferentes territorios. Nos identificamos a través de la colectividad, siempre estamos intercambiando, dialogando, sintiendo, pensando, soñando y expresando en comunidad.

Hacia otro objeto del deseo político: confesiones desde el sur

Bárbara Natalia Sierra Freire,
Quito, Ecuador

Estáis muertos no habiendo vivido jamás.
Quienquiera diría que, no siendo ahora, en otro tiempo fuisteis.
Pero, en verdad, vosotros sois los cadáveres de una vida que nunca fue.
Triste destino. El no haber sido sino muertos siempre.
El ser hoja seca sin haber sido verde jamás.
Orfandad de orfandades.
(Cesar Vallejo).

En esta ocasión no haré un discurso que argumente acerca del proceso vivido por la izquierda latinoamericana en el marco de los llamados gobiernos "progresistas". Creo que muchos pensadores a lo largo del continente ya lo han hecho y bastante bien, desde distintas posturas teóricas y políticas, y estoy segura además que la mayoría de los habitantes de esta región ya conocen estos planteamientos. Es interés de este diálogo más bien hablar desde mi particular experiencia, desde lo que vi, viví y sentí en el contexto de la puesta en escena del proyecto modernizador del siglo XXI. Se podría decir que lo que intento es hacer una hermenéutica de mi experiencia y desde allí realizar algunas interrogantes que me atormentan desde hace algún tiempo atrás.

Debo aclarar que la experiencia vivida, si mucho tiene de subjetividad particular, responde por otro lado a una suerte de subjetividad colectiva de quienes fuimos considerados la "izquierda infantil", es decir, la izquierda que expresó el desacuerdo con el proyecto del progresismo en el subcontinente. La izquierda, diría yo, que comulga con la crítica que desde la sabiduría de los pueblos ancestrales se hace a la promesa moderna.

El objeto se desvanece

En las décadas del neoliberalismo —años 80 y 90— nos tocó resistir el embate de las políticas más perversas del llamado "ajuste estructural", así como la inevitable fragilidad de muchos de los relatos revolucionarios de origen europeo, básicamente de origen marxista, producto de la caída del Muro de Berlín. Sin embargo, la voluntad de lucha que marcó la dinámica social en las dos décadas neoliberales fue la que sostuvo la esperanza de que "otro mundo es posible". Para ese entonces, los planteamientos políticos pensados en el marco de la cosmovisión de herencia ancestral —al menos en lo que tiene que ver con el Ecuador— marcaban otra manera de entender los procesos de resistencia, otra manera de entender la utopía, que manifestaba la huella de otro deseo político. En el horizonte de la lucha se dibujaban las primeras alusiones al Sumak Kawsay, entendido como otra apuesta civilizatoria distinta a la del progreso moderno capitalista.

Muchos de los y las luchadoras de los movimientos sociales, particularmente del movimiento indígena, que venían de la izquierda marxista, se vieron interpelados por el saber ancestral. De cierta manera, aprendimos a aceptar los límites de la apuesta política heredada de la revolución socialista europea y la cubana, límites que tienen que ver con su origen civilizatorio, es decir, las coordenadas de la modernidad capitalista y su ideología de progreso. Este reconocimiento sin duda fue un gran avance para la izquierda latinoamericana y específicamente para la ecuatoriana, pues fortaleció los procesos de descolonización del pensamiento revolucionario. Sin embargo, no pocos compañeros y compañeras de la izquierda seguían atrapados en la ideología moderna del progreso, el desarrollo y el crecimiento económico, en definitiva, en la promesa de la civilización occidental. Lamentablemente fueron ellos los que apoyaron el proyecto progresista como forma de modernización de nuestros pueblos, es decir, de integración a las lógicas capitalistas más depredadoras. La imposibilidad de descolonizar su pensamiento de las imposiciones ideológicas del poder capitalista, así como la incapacidad de aceptar los límites que la teoría revolucionaria de origen europeo tiene en nuestras formaciones culturales, les llevó a ser no solo cómplices, sino autores del fracaso del llamado “socialismo del siglo XXI”.

Al final, lo que hicieron es repetir la tragedia del siglo XX como comedia del siglo XXI. Si la luz de los nuevos planteamientos de transformación que vienen desde los mundos ancestrales la Revolución Rusa no hizo sino mantener y profundizar la depredación capitalista, dirigida desde el estado, lo que los progresismos latinoamericanos hicieron es repetir y completar lo que empezó con el proyecto soviético, sin siquiera poner en duda el régimen de propiedad, como sí lo hizo la Revolución de Octubre. Su “revolución” del siglo XXI no hizo otra cosa que abrir las puertas a la modernización más devastadora y destructiva que hayamos tenido, sobre todo si pensamos desde los mundos de vida indígenas y campesinos.

Los progresistas del siglo XXI hicieron una mala copia de la Revolución de Octubre, la cual solo benefició al capitalismo en la región. Lograron actualizar los mitos y leyendas del colonizador, sus símbolos, sus

héroes, sus deseos. Se ha repetido y afirmado una vez más la historia del colonizador. Se ha vivido lo que ya vivimos muchas veces (explotación y opresión). El progresismo ha renovado la farsa ideológica del capitalismo, que de tanto creerla real la materializó en programas políticos, económicos y culturales que han vuelto a colonizar a nuestros pueblos. Quisieron hacer realidad sus fantasías coloniales, se inventaron una sociedad del progreso, el desarrollo y el crecimiento que realmente nunca existió (a no ser en sus mentes delirantes). Una década y más después, la fantasía del progreso se arruina y Latinoamérica, como era de suponer, entra nuevamente en las crisis cíclicas del capital donde este la va a devastar una vez más.

Una época desperdiciada, tirada al muladar civilizatorio del occidente colonizador. Cuando no hay un referente político real, propio y concreto, la resistencia se trastorna y se pierde en delirios que crecen y se enredan en farsas ideológicas, de las cuales es cada vez más difícil salir. La fantasía-utopía potencia la vida cuando posibilita la construcción de nuevos sentidos de realidad, es decir, cuando alimenta la capacidad poética de la humanidad. Pero cuando la fantasía no es poética, sino pedagógica, al contrario de dar esta apertura a la creación de mundos, la cierra. Eso fue lo que sucedió en estos últimos años. Atrapados en la ideología del progreso, entramos en el círculo vicioso de los ciclos del capital.

Hacia un nuevo objeto del deseo político

Creo, con temor a equivocarme, que el objeto del deseo que aún mueve la voluntad de la izquierda son los valores que encontraban su expresión histórica en la "utopía socialista", la misma que de alguna manera se hacía visible en los intentos del socialismo real desarrollado en la ex Unión Soviética y en la Cuba de Fidel. La caída del Muro de Berlín y el fin de los progresismos se termina de llevar entre sus escombros ese objeto del deseo político atrapado en las nociones de la modernidad capitalista. Así, estamos en el umbral de otro acontecimiento.

En este sentido pienso que es una necesidad impostergable reinventar la ilusión, otro objeto que motive nuestro deseo. La explotación,

la opresión, la miseria, los abusos, los maltratos no solo que no han disminuido, sino que han aumentado y las respuestas, que ciertamente las hay, no alcanzan a movilizar el deseo de la transformación. El deseo de otro mundo necesita de un objeto aprehensible que ya no es el socialismo, no porque como propuesta no tenga validez, sino porque dejamos de creer en él. La idea de "otro mundo es posible" parece decir mucho y al mismo tiempo nada. Quizá por eso es que no creemos en ella.

La ausencia de un objeto del deseo político para la transformación puede sumergirnos en el cinismo, la apatía, el conformismo y el consumismo. Así, discursivamente podemos definirnos de izquierda mientras que nuestros actos prácticos obedecen las lógicas del poder. Este abismo entre lo que decimos y lo que hacemos es resultado de haber extraviado el objeto de nuestro deseo político. Sin esta certeza existencial todo lo que pensamos o decimos desaparece en nuestra vida cotidiana, en nuestros actos diarios.

La ausencia del objeto del deseo ha terminado por enclaustrarnos en las academias o en el Estado y las ONG, es decir, nos ha alejado del cuerpo del mundo: de sus dolores, de sus alegrías, de sus tristezas, de sus ilusiones. Enajenación que nos convierte en seres solitarios que dejamos de existir para el otro y con el otro, que no somos capaces de ir más allá de nuestro interés particular. Seres sin voluntad, seres sin fe, sin promesa y sin porvenir.

Hemos dejado de caminar. Confundidos en los imperativos cotidianos no somos capaces de fecundar una nueva ilusión por miedo a perder una aparente seguridad que soporta una existencia que cada vez es más falsa. Apoyados en mil argumentos muy inteligentes y razonables justificamos el "descompromiso" real con la vida como deseo y movimiento. Pero detrás de la palabra se encubre el miedo a lo incierto, a lo no dicho, a lo no pensado ni previsto, el miedo al porvenir, el miedo a lo distinto. Detrás de la palabra que encubre y miente está nuestra existencia atrapada fatalmente en la maquinaria del orden social, sirviendo como pieza del engranaje del poder, pero al fin y al cabo segura.

Construir un nuevo objeto del deseo político revolucionario exige la voluntad de detener la mecánica en la que acontece nuestra vida y poder decir "no más". El No que suspende nuestro vínculo, nuestra alianza implícita con la lógica social, que elimina el soporte simbólico que sostiene nuestra existencia social integrada. Después del No quizá podamos construir un nuevo objeto del deseo revolucionario que simplemente puede ser el deseo de seguir diciendo No y provocar con esto que el sistema —como apariencia esencial— se vaya derrumbando en su inconsistencia. Deseo de movimiento, de devenir, deseo oportunidad de lo distinto, aunque lo distinto sea lo incierto y lo azaroso o más bien por ello mismo.

El deseo de lo otro es deseo de desenlace, desear que se desaten los lazos que sostienen este orden de miseria planetaria. Que se deshagan las lógicas del poder de dominación en todos y cada uno de los ámbitos de la vida social, desde las instancias macro sociales a las instancias micro sociales. Más que un mundo nuevo —que ciertamente es una gran ilusión— deseo que este mundo capitalista acabe, se destruya, colapse.

La mecánica del mundo capitalista que organiza la rutina de nuestra vida cotidiana detiene el deseo de lo otro que es deseo de devenir y de por-venir. Lo otro es el espacio y el tiempo de la fecundidad de lo distinto. Ser lo otro siempre inadecuado a los poderes, que no puede ser representado en un modelo civilizatorio ni apropiado por un partido político o movimiento social. El deseo de lo otro está más allá de los proyectos estatales y sus verdades políticas. La fecundidad es así la relación con el porvenir irreductible al poder.

El deseo de lo otro es deseo de lo infinito e ilimitado del porvenir que no se complace con las retóricas de lo posible, sino que busca lo imposible, la aventura de la existencia infinita. Quizás cuando nos dejemos atrapar por este nuevo deseo podamos mirar con más claridad el tema de las alianzas, es decir, sepamos aliarnos con el próximo y no con los mismos y el mismo. Aliarnos para provocar el acontecimiento que nos ponga más allá de las coordenadas hegemónicas, que nos ponga en el camino sin retorno al capitalismo, que es sin lugar a equivocación nuestra corresponsabilidad cotidiana e histórica…

Hacer que se larguen y acompañarnos a vivir de nuestros muchos modos

Vilma Almendra,
Cauca, Colombia

El desafío que nos convoca individual y colectivamente desde Pueblos en Camino no tiene como propósito reclutar ni que se nos sumen, como ya lo hemos dicho antes:

> Nuestras historias y caminos reflejan nuestra vocación de sumarnos a y desde horizontes comunitarios, reconocer, aprender, aportar a los caminos de los pueblos con la Madre Tierra frente a la amenaza de exterminio y por la resistencia y superación del Capital-Modernidad y de la conquista (Pueblos en Camino, 2014).

En ese sentido, compartimos las siguientes reflexiones tejidas a algunas luchas que nos siguen mostrando cómo nos están empujando a la muerte y cómo seguimos enraizando palabra y acción para la vida.

Nos están empujando a la muerte

Nos están arrinconando, nos están sometiendo, nos están capturando, nos están explotando, nos están despojando, nos están secuestrando la vida y nos están empujando a la muerte. Esto fue lo que quedó claro durante el Congreso Nacional Indígena realizado en 2013, en Chiapas, donde decenas de hombres y mujeres del México profundo y otros países, sentaron su palabra de dolor y denuncia frente a la agresión del capital, pero también contagiaron con alegrías, resistencias, luchas y autonomías que siguen caminando por la vida. De esta manera lo expresó la compañera Miriam, en representación de la Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional:

> Como Ejército Zapatista de Liberación Nacional hacemos nuestro todo lo que está pasando en todos los rincones de nuestra patria mexicana, porque son los mismos problemas que padecemos todos, despojándonos de nuestra madre tierra, aire, agua, riquezas naturales. Pero los malos gobiernos neoliberales y las empresas transnacionales reinan con el dinero, y por eso imponen proyectos de muerte en nuestros territorios. Pero como

pueblos originarios y dueños de las riquezas naturales tenemos que defender a como dé lugar, sin importar las consecuencias, porque nuestra madre tierra, con ella vivimos y con ella respiramos. Pero el mal gobierno y las empresas transnacionales quieren adueñarse de lo que es nuestro, y cuando defendemos nos persiguen, nos encarcelan y nos matan. Nos acusan de transgresores de la ley y nos condenan a muchos años de prisión, como si fuéramos delincuentes. En cambio, ellos son los verdaderos asesinos, delincuentes, vendepatrias. Ellos están libres, como si no fuera delito todo lo que han hecho con nosotros, porque sus leyes que tienen, y con sus leyes se protegen (Comandanta Miriam, 2013).

Ellas y ellos siguen insistiendo. Por eso dos años después, durante el Seminario de Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista, realizado en 2015, también nos reiteraron que lo que viene va a ser peor y que tenemos que estar preparados para defendernos de la tormenta que se avecina para que no nos sorprenda dormidos, sino en digna resistencia y rebeldía. Ellas y ellos nos convocaron a reconocer la magnitud de lo que nos está pasando y cómo el capital se sigue reproduciendo en cabezas de hidra que nos someten, explotan y capturan. Al mismo tiempo, nos desafiaron a promover el pensamiento crítico en todos los ámbitos para construir nuestras autonomías y emancipaciones. Justamente porque la reproducción del capital necesita la destrucción de la vida para acumular, es que hoy más que nunca nos están arrancando de la tierra, despojando de nuestros haceres y explotando para alimentar la codicia transnacional.

La historia del capital es una historia que hemos resumido más de una vez en cuatro "Ex": Todo lo que ha hecho el capital en todas partes es *Explorar* para conseguir los recursos que necesitan. *Explotar* esos recursos y a la gente que trabaja produciéndolos. *Excluir* los recursos que no necesitan y a la gente que le sobra. *Exterminar* finalmente, porque, miremos el mapa del planeta, dondequiera que el capital se ha desarrollado, al final deja desiertos y destrucción en todo el planeta. Desiertos y destrucción son los campos en África, Latinoamérica y en Asia, que han explotado hasta sacar lo que había para transformarlo en mercancía y no dejar nada, contaminarlo todo. Los huecos de las grandes minas a cielo abierto, ese es un tipo de desierto (Rozental, 2015).

De allí que es importante reconocer que aunque muchas y muchos en cada rincón de nuestra Madre Tierra hemos venido sintiendo y

resistiendo el dolor que causa cada herida, cada despojo, cada muerte, cada captura, cada agresión contra nuestros pueblos, fueron las y los zapatistas quienes desde las montañas de Chiapas nos convocaron globalmente para convertir nuestro dolor en digna rabia, en palabra y en camino de vida. De ahí que cada día nos queda más claro que aunque existe un proceso progresivo del capital transnacional para resolver su crisis y seguir reproduciéndose a costa y en contra de los pueblos y de la Uma Kiwe (Madre Tierra), estamos ante un contexto más difícil que nos exige re-conocerlo y re-conocernos de cara a éste. Apolinar García, indígena nasa, curtido luchador, recuperador y liberador de Uma Kiwe desde la finca Bodega Alta en el resguardo indígena de Huellas Caloto del norte del Cauca, nos hace un llamado a pensar críticamente lo que nos está pasando y a reconocer que:

> Nos han venido metiendo en la dinámica del gobierno. Nos obligan a cumplir las políticas de Estado y nos limitan nuestros ámbitos propios. Por ejemplo, con las transferencias que recibimos en los cabildos, nos siguen invadiendo política e ideológicamente y hemos dejado lo nuestro abandonado. El sistema se nos está metiendo por todas partes. La invasión es peor ahora que hace 500 años, nos va llevando. Muchos estamos felices pero ni siquiera entendemos, solo maniobramos porque nos dicen, no porque pensamos con el corazón (Conversación colectiva, 01/23/2016).

Seguramente este sea un momento-movimiento de quiebre que nos confunde, que nos rompe, que nos deshilacha, que nos corre el piso porque ahora es más difícil definirnos como un "nosotros de abajo" contra un "ellos de arriba". Ahora mismo, frente a la tormenta que desnuda de un tajo a las izquierdas, a los progresistas y a quienes se ufanaban del bien común; a muchas y a muchos que fácilmente se identificaban con los abajos pero que con sus actos oportunistas y razones prácticas y de conveniencia, se están moviendo con los arribas; a nosotros y nosotras mismas que en medio de la confusión, hemos estado tentados a calcular y a callar para evitar que nos excluyan, en últimas, llenándonos de impotencias intolerables que nos carcomen las entrañas. Frente a este contexto es un imperativo re-conocernos y re-tejernos para resistir desde la rebeldía y consolidar autonomías para la madre vida, entre pueblos y procesos.

Enraizando palabra y acción para la vida

> "Al rondero no le afecta,
> el frío ni el aguacero,
> defendiendo sus lagunas,
> de llanques, poncho y sombrero.
> Los pueblos están unidos,
> porque son fuertes los ronderos,
> luchando por una causa,
> en contra de los mineros.
> Este año 2015,
> todas las bases nos prepararemos,
> los mineros con sus armas,
> y el pueblo manos limpias pelearemos.
> Pensaron que nuestro pueblo,
> no sabemos pelear,
> aquí hay ronderos valientes
> que se hacen respetar".

El anterior es un fragmento del poema que recitó la niña Alizabeth Mayta Llamoctanta contra el proyecto minero Conga, durante el Primer Encuentro Internacional de los Pueblos Guardianes del Agua y la Madre Tierra realizado en 2014 en Cajamarca, Perú, en el que dejó claro el sentir de un pueblo que no se calla, que no se rinde y que no permitirá que la sed del oro seque la vida toda contenida en las lagunas. Es un hecho palpable que la resistencia, la dignidad, la rebeldía, la valentía también son globales y así como en México los dolorosos acontecimientos de Ayotzinapa dispararon momentáneamente las movilizaciones sociales, y los padres y madres de los desaparecidos junto con las y los normalistas siguen exigiendo la aparición con vida y castigo a los culpables. También en otros parajes de nuestra Madre Tierra sus hijos e hijas se siguen territorializando, enraizando, ombligando, semillando y movilizando por la vida que el capital busca arrancar. De igual forma, en diciembre de 2015, durante el Encuentro de Pueblos realizado en Argentina, una de las participantes así lo manifestó:

> Lo que estamos haciendo es un Foro Nacional sobre los pueblos, porque a los pueblos originarios, a los pueblos de afuera y más a nosotros que

> somos los de la villa, nos estamos uniendo para poder luchar por nuestra tierra, para poder defender lo nuestro, donde vivimos, donde viven nuestros hijos, donde estudian y donde queremos seguir […] porque es un pueblo que se levanta para defender su lugar, su vida, su tierra, su educación, su salud (La Poderosa, 2015).

Además, está claro que ante la confusión no podemos negarnos a movernos desde nuestro propio hacer individual hasta con las colectividades que siguen emergiendo en defensa de la vida toda. Igualmente, tenemos la responsabilidad de incomodarnos para entender que no podemos seguir haciendo lo mismo mientras todo cambia y cuando lo que estamos acostumbrados a hacer cómodamente ya no sirve ni para sobrevivir. Nos urge mirarnos al espejo para re-conocer la máscara que nos amarra al capital y nos impide tejer relaciones muy otras. Nos urge romper las fórmulas, quemar los manuales, olvidar las certezas, quebrar nuestros propios colonialismos para tener la capacidad de estar siendo y compartiendo nuestros dolores y alegrías con otras y otros. Necesitamos nombrar y nombrarnos de maneras otras para enfrentar la tormenta y la hidra que nos carcome por dentro. Necesitamos de la fuerza, la dignidad y la sabiduría de pueblos, procesos y luchas todas que defienden sus territorialidades defendiendo la madre vida. Necesitamos re-conocer en realidad quiénes somos y cuál es la máscara que se nos ha impuesto para dominarnos. Todas y todos tenemos el desafío de re-nombrarnos para seguir hilando nuestro tejido de reflexión-acción desde lo local-global emancipador.

Francia Márquez, mujer negra, partera, paridora de vida y luchadora en defensa del territorio, como muchas otras en nuestro Abya Yala, lo está haciendo y nos está convocando a tirar la máscara que nos ha impuesto la conquista para re-conocernos con las y los otros y para que la dignidad aflore en cada palabra y acción que parimos para defender la vida misma. Las y los invito a sentir las palabras de esta compañera, en un fragmento de su intervención mientras las mujeres negras del norte del Cauca, en noviembre de 2014, se tomaron la sede de la Casa Giralda del Ministerio del Interior, en la ciudad de Bogotá, para exigir a las diferentes institucionalidades encargadas la salida de las máquinas mineras de su territorio:

> Nos declararon que éramos perturbadores de mala fe en nuestros territorios. ¿Perturbadores de mala fe, pregunto yo? Cuatrocientos años aportándole a la construcción de este país ¿y somos perturbadores de mala fe? Cuatrocientos años desangrando a nuestro pueblo ¿Y somos perturbadores de mala fe? Cuatrocientos años enriqueciéndole los bolsillos a otros y empobreciéndonos nosotros ¿Y somos perturbadores de mala fe? Necesitamos esa respuesta clara, porque nosotros no somos ningunos perturbadores. Lo que hemos hecho es construir la paz en este país, y es la paz verdadera, no es la paz de discurso, no es la paz con las armas. Es la paz de crear y parir hombres y mujeres de bien, eso lo hemos hecho como comunidades negras. Cuántas mujeres de nosotras se han desplazado de nuestros territorios, para, mientras ustedes están en estas oficinas, ellas están criando a sus hijos, inculcándoles valores a sus hijos ¿Y somos perturbadores de mala fe? ¿Cuantas de nosotras tienen que ir a casa de familia a lavarle los calzones a muchas? ¿Y somos perturbadores de mala fe? (Márquez, 2015).

Ellas y ellos del lado de la vida, están agrietando el "tiempo socialmente necesario" que les han impuesto para ejercer la máscara que el capital les ha asignado; están siendo permanentemente palabra y acción tejida al territorio, por tanto, no separan pensar y actuar; ellas y ellos son práctica teórica y teoría práctica que camina haciéndole preguntas a la realidad y respondiendo a sus necesidades cotidianas y de largo aliento para defender la vida y permanecer en su territorio. Ellas y ellos del lado de la vida no necesitan de nuestra caridad porque ya nos están ayudando, están gestando y criando semilleros de pensamiento y acción críticos frente a la hidra capitalista. Ellas y ellos del lado de la vida, con cada gesto por liberar Uma Kiwe sacando los monocultivos, las mineras, las hidroeléctricas, las petroleras, las madereras y todo proyecto de muerte que desangra la vida toda, ya nos están abrazando. Ellas y ellos del lado de la vida:

> Quieren sentirnos en compañía con una franqueza y ternura, con una rabia y claridad que nos convocan tanto a decirle que se largue todo aquel que ha usurpado nuestra palabra y vida para aprovecharse de nuestro dolor y alegría, a la vez que, en el mismo movimiento, nombrarnos para ayudarnos y acompañarnos para vivir, por fin, a nuestros muchos modos, lo que es simultáneamente resistir (intercambio virtual con Manuel Rozental, 2015).

Entregándome a este horizonte de abrazos y de rabias, les cuento…

John Gibler,
México

Uno

Escribo desde mi cuerpo en el tiempo. Escribo desde mi historia y desde las historias que cargo, historias que no son mías pero que han sido escritas en mí desde la infancia, y desde antes, mucho antes. Escribo desde mi contrahistoria propia, desde la línea de combate que interpongo entre mi vida y las historias que me duelen, me atacan, me indignan y me persiguen. Escribo desde las historias de resistencia y de rebeldía que he escuchado, conocido, leído, visto, y vivido, escribo desde su residencia en mí, desde el aliento que me dan, y desde el hogar que las construyó en mí y de mí.

Escribo desde un cuerpo llamado blanco en contra del terrorismo epistemológico llamado la "blanquitud"; en contra de la ideología asesina arraigada en las dobleces del capital que se llama "la supremacía blanca", que se llama el racismo. Escribo desde un cuerpo llamado hombre, llamado masculino, y escribo en contra de las prácticas de odio y dominio contra las mujeres, las muchas formas de una sola violencia que se llama patriarcado. Escribo con una máquina, una mercancía producto de y completamente inmiscuida en el capital, y escribo en contra de la violencia cotidiana y devastadora que ejerce el capitalismo. Escribo desde la perspectiva de que el racismo, el patriarcado y el capitalismo están tan entrelazados que sería imposible extraer la economía capitalista de su esencia política terrorista, es decir, asesina, racista y patriarcal.

Escribo en español, un idioma colonial, un idioma impuesto con terror y brutalidad, pero que es a la vez, hoy, un idioma reinventado por muchas resistencias y luchas profundas y vivas. Escribo en español a pesar de, a través de y desde mi lengua materna: el inglés, otro idioma colonial impuesto con terror y brutalidad, que hoy es también idioma reinventado por muchas resistencias y luchas profundas y vivas.

Escribo en contra de la imposición de verdades universales, en contra de la producción de mercancías conceptuales, en contra del despojo de saberes y la expropiación de historias. Escribo para participar en las comparticiones de saberes y experiencias, dudas y preguntas, reflexiones y sueños.

Escribo para entrar en conversación con la provocación e invitación de Manuel Rozental y a través de su convocatoria, entrar en conversación, aquí, con muchas y muchos compañeras y compañeros de lucha.

Dos

Si hay un nosotros, una nosotras, entonces en ese mismo instante y preciso lugar donde extiende sus brazos para incluirnos, en ese mismo abrazo de mirarnos y reconocernos, creo, habrían de existir muchos nosotros, muchísimas nosotras. No hay uno solo, nunca una sola. Esa nosotras, nosotros que sea nuestra, que nos incluye sin aplastar ni torcer ni cortar ni denigrar ni marginalizar ni prohibirnos tendría, creo, que existir a la mano con una tremenda, tal vez infinita, diversidad de diferentes nosotros y nosotras. Ese nosotros, nosotras que sea nuestra sabría, creo, marcar un ellos, ellas justamente donde unos se paran a decir que su nosotros particular es el único nosotros posible.

¿Cómo reconocernos en ese abrazo que abarca tantos abrazos, en esa rabia que sufre tan distintas heridas de una fuente común, en ese amor por la vida que crece como la biodiversidad del bosque más extenso y profundo?

Tres

Últimamente me he preguntado si más que una etapa completamente nueva de opresión, despojo y matanzas nos enfrentamos a un resurgimiento de las nunca abandonadas prácticas fundacionales coloniales, un resurgimiento que es a la vez una transformación de esas prácticas apoderadas exponencialmente por las nuevas tecnologías de comunicación, vigilancia, despojo y muerte. Me pregunto si esta tormenta, esta

guerra, que sigue creciendo, podría ser nueva y antigua a la vez. "Extraña modernidad esta que avanza hacia atrás" observó hace varios años el finado Subcomandante Insurgente Marcos (1997). Si fuera así, tal vez lo que haya de antigüedad nos podría ayudar a descifrar lo que habría de nuevo, lo que podría parecernos ininteligible o impredecible.

Soy de la perspectiva de que el estado, además de dominar y controlar, mata. Creo que para eso fue diseñado, a eso se ha dedicado, y eso lo hace con gran empeño y profesionalidad. Si después de siglos de luchas, algunos estados llegaron a promover por un par de décadas al final del siglo XX un discurso de inclusión social, de "diversidad" o hasta "multiculturalidad", ese discurso sirvió (como la modernidad que avanza hacia atrás) para bloquear, domesticar y aniquilar las luchas de los y las excluidos y excluidas, obligándolas a auto-encarcelar su acción política dentro del terreno del estado: principalmente el terreno jurídico-electoral. Ahora vemos la erosión o la descomposición o el simple desmantelamiento de ese discurso de inclusión social y su correspondiente paquete de reformas jurídicas.

Si antes desde el centro de su poder el estado se encargaba de controlar la vida, ahora —mientras sigue protegiendo, ejerciendo y reconfigurando ese control— el estado encuentra su máxima expresión en su capacidad y su disponibilidad de producir la muerte; producir cuerpos destrozados sin vida y cuerpos destrozados en un proceso de "muerte lenta". Esa producción se integra en otras cadenas mercantiles de producción de bienes y abre nuevos mercados de la muerte (los semi industrializados mercados de la extorsión, el secuestro y la trata, por ejemplo). Achille Mbembe (2011) llama a esta transformación o expansión del poder del estado —que se remonta hasta las colonias, la invasión y la masacre, y las plantaciones de la esclavitud en EE UU — la "necropolítica". (No creo que los estados y el capital o, por ejemplo, las corporaciones trasnacionales estén en conflicto, ni que los estados antes protegían a sus poblaciones y ahora protegen las empresas: creo, al contrario, que las empresas trasnacionales son parte de la expansión de la capacidad "necropolítica" de los mismos estados. Sobra observar que los

estados estén en conflicto entre sí y dentro del capital, y que algunos estados utilizan las corporaciones trasnacionales para debilitar y saquear recursos de otros estados, donde casi siempre existe una clase elite que administra y se beneficia de ese saqueo).

Que esa necropolítica de los estados sea una guerra completamente nueva o una guerra antigua transformada por las novedades tecnológicas, me remite a la siguiente reflexión: mientras hablan, supuestamente, en nombre de la vida (la seguridad, los derechos, la ley, la democracia) se están concentrando en el poder de producción de la muerte de una forma jamás vista antes (armas nucleares, químicas y biológicas, aviones de guerra no tripulados, robots en armas). Entonces, por decirlo de una forma, existe una grave amenaza de que las estrategias de resistencia diseñadas y desarrolladas dentro de las promesas y los lenguajes del estado liberal o neoliberal (las diferencias entre ellos son, esencialmente, cosméticas) y la democracia electoral, pierdan y perderán cualquier fuerza o vigencia que pudieran haber tenido décadas atrás. Las estrategias de lucha que pidan permiso al estado, que se comprometan a trabajar desde adentro del estado, que pidan que el estado les resuelva su problema o que simplemente pidan que el estado les dé algo, corren el riesgo de alimentar siempre al mismo estado y dejar cada vez más menguada, más esquelética a la resistencia.

Con eso no quiero decir que no habrá ya nunca necesidad de salir a marchar, o protestar, o instalar un plantón, o llamar a una huelga, o bloquear una carretera, o tomar casetas de cobro. Estas y otras tácticas pueden tener cierta utilidad específica dentro de una lucha más amplia. Pero en su conjunto, si dejamos que esas y otras tácticas que siempre nos remiten al estado dibujen el horizonte entero de nuestra imaginación política, pronto o demasiado tarde nos daremos cuenta de que ese horizonte fue en realidad un muro que nosotros mismos construimos con cada acción que pedía o esperaba o exigía o reclamaba al estado.

Por supuesto, hay muchos y muchas dentro de esa nosotras, ese nosotros en su sentido más amplio que incluye los muchos y muchas otras nosotras y nosotros ("un mundo donde quepan muchos mundos"

dicen las y los zapatistas) que nunca han dejado que el estado delimite su imaginación política. Pienso en las luchas indígenas por todo el planeta que nunca dejaron ni han dejado de resistir las invasiones, los saqueos, las matanzas, los despojos y el racismo que fueron las principales tecnologías de la colonia primero y el estado después. Pienso también en las luchas de las diásporas africanas que tampoco han dejado y no dejan de resistir la esclavitud, el terrorismo, las matanzas, el saqueo y el racismo.

Cuatro

Y mientras mataban, despojaban, invadían y odiaban; y después, mientras decían que ya no era así, que ya eran otros tiempos y todos estaban incluidos en la gran marcha del capital; mientras pasaba todo esto, mientras capturaban y encarcelaban a los ríos y mientras los envenenaban junto con los lagos y las mares, mientras talaban los bosques, mientras cortaban y rasuraban las colinas y las montañas con dinamita y cianuro, mientras desgastaban la tierra con la siembra industrial, mientras envenenaban la tierra con pesticidas y con los deshechos de la producción de sus bombas y sus cohetes, mientras bombearon el agua subterránea, el petróleo y el gas, mientras producían carros y aviones baratos y de lujo y se desplazaban por el mundo entero envueltos en una narcótica euforia del capital, mientras atacaban a la madre tierra en todo momento… siempre, aquí y allá, quemaban y quemaban todo y cortaban y cortaban árboles y plantas, atacando así, también, al aire, al viento y a la lluvia, y seguían y seguían, y quemaban y cortaban, quemaban y cortaban siempre, hasta el día de hoy, sin descanso, sin respiro, siguen, hasta que ahora sin lugar a dudas sabemos, sentimos que el mismo tiempo yace lastimado, hasta el clima que abraza y cubre la madre tierra está enfermo: grave.

El Subcomandante Insurgente Galeano escribe: "bueno, el asunto es que lo que nosotros, nosotras, zapatistas, miramos y escuchamos es que viene una catástrofe en todos los sentidos, una tormenta" (EZLN, 2015). Desde lo poco que he caminado, leído, y escuchado, también la veo, también la escucho. Que la guerra sea nueva o antigua o las dos cosas, la tormenta que viene, como varios ya lo han dicho, cambia todo.

Si el clima está enfermo, si el estado sigue desarrollando y aumentando su capacidad necro-productiva, nos es, creo, urgente —más que nada, más que nunca, como han dicho tanto los y las compañeros y compañeras zapatistas— la organización; organizarnos. Y organizarnos en relación con trabajos colectivos, en relación con trabajos colectivos que implican cuidar la madre tierra en territorios específicos en resistencia. Organizarnos no para reclamarle, ni exigirle, ni pedirle nada al estado, sino para desarrollar nuestras autonomías, nuestras capacidades de proteger la vida y organizarnos para tejer saberes, experiencias, reflexiones, sueños y luchas con y entre los y las compañeras y compañeros de ese nosotros, esa nosotras que nos une en nuestras luchas por la vida.

Referencias bibliográficas

Castoriadis, Cornelius. (2006). "Sí es posible crear una nueva forma de sociedad". En Cornelius Castoriadis, *Una sociedad a la deriva: entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz.

CRIC. (2013). "Semillas para redireccionar y fortalecer nuestra organización del CRIC". Programa de la Familia del Consejo Regional Indígena de Cauca. Colombia. [Disponible en: http://www.nasaacin.org/index.php/informativo-nasaacin/3-newsflash/5856-semillas-para-redireccionar-y-fortalecer-nuestra-organizacion-del-cric].

Comandanta Miriam. (2013). "Palabras de la Comandancia General del EZLN". Congreso Nacional Indígena. México. [Disponible en: http://www.pozol.org/?p=8404].

EZLN. (2015). *Pensamiento crítico frente a la hidra capitalista. Participación de la comisión sexta del EZLN*. México: EZLN.

Guerrero, Patricio. (2010). *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida*. Quito: Abya-Yala.

Kowii, Ariruma. (2014). "Sumak Kawsay. La palabra usurpada". En: *Nasaacin.org*, 28 de abril de 2014. [Disponible en: http://www.nasaacin.org/informativo-nasaacin/viviencias-globales/6886-sumak-kawsay,-la-palabra-usurpada].

La Poderosa. (2015). *Para el pueblo lo que es del pueblo*. Documental en línea. Argentina. [Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=Eruq6Siq2Rw].

Márquez, Francia. (2014). *Las locomotoras del "desarrollo" no generan paz, generan miseria, pobreza, hambre y desplazamiento*. Reportaje en línea. Colombia. [Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=LvMiyYM8Q2Y].

Mayta, Alizabeth. (2015). "Poema contra proyecto Conga". Perú. [Disponible en: http://epoemas.info/nina-recita-hermoso-poema-contra-proyecto-conga-cajamarca].

Mbembe, Achille. (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

Navarro, Marittza. (2015). "Advierten lucha frontal a la delincuencia". En: *El Universal Querétaro*. México. [Disponible en: http://www.eluniversalqueretaro.mx/portada/30-09-2015/advierten-lucha-frontal-delincuencia].

Pérez, Carlos. (2015). "Carlos Pérez: en el camino de la emancipación final". Colombia. [Disponible en: http://www.nasaacin.org/informativo-nasaacin/viviencias-glo bales/7762-carlos-p%C3%A9rez-guartambuel-ecuador-en-el-camino-de-la-emancipaci%C3%B3n-final].

Pueblos en Camino. (2014) "¿Quiénes somos?". América Latina. [Disponible en: http://pueblosencamino.org/?p=53].

———. (2015). "El ciclo de los pueblos se teje mientras el progresista del sistema se derrumba". América Latina. [Disponible en: http://pueblosencamino.org/?p=2133].

Rozental, Emmanuel. (2015). "Desbordando la economía para superar el horror. IV Foro Internacional sobre no violencia y naturaleza". Colombia. [Disponible en: http://pueblosencamino.org/?p=1805].

Segato, Rita. (2006). "La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez". México: Tinto Limón. [Disponible en: http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/342.pdf].

Subcomandante Insurgente Marcos. (1997). "Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial (el neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones)". México. [Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1997/1997_06_b.htm].

Parte II
PEDAGOGÍAS DE SEMBRAR

MALLKIS

Samyr Salgado[69]

I

Los antepasados nos sueñan,
—dice el mapuche, Elicura Chihuailaf—
y la palabra que camina en la noche,
el viento la lleva y la hace escuchar.
Y si ellos y ellas nos sueñan,
están vivos,
nos acompañan.

Desde algún otro lugar,
una mujer hecha de páramo,
Tránsito Amaguaña,
leña de otro tiempo,
con infinidad de caminos en la piel,
responde:
"nosotros seguimos [soñando]
en ustedes,
mallkis o retoños del ahora…".

Y esa palabra recorre como un río,
me viene otra vez
cuando en la calzada,

69 A Jaime Guamán, sanador espiritual del Pueblo Karanki, detenido en Quito, y parte de los presos denominados "los 21 del Arbolito" por manifestar su desacuerdo con la aprobación de las enmiendas constitucionales. Escrito inicialmente en ocasión de su regreso a la comunidad, el 18 de diciembre de 2015.

resuenan los cascos de los caballos,
y ya no es Cajamarca,
donde el conquistador acecha en la plaza,
a los que acariciaron por miles de años esta tierra,
a los que conversaban
          —desde la profundidad de sus corazones—
con la luna, el sol, las estrellas, el cosmos,
a los que criaron el maíz, y los frutos,
a todos los que hermanos y hermanas éramos

Sí,
ya no es Cajamarca,
son quinientos y tantos años,
y el despojo a la Madre Tierra
y a quienes habitamos junto a ella,
          continúa,
                    se extiende.

Y otra vez,
el marchar de los caballos,
el avance de los guardias,
          con renovadas armaduras
y el poder y sus espejos,
justificando olvidos,
                    maltratos,
                    desprecios.

          Arriba,
el poder festeja triunfos pasajeros
          Abajo,
los más pequeños y pequeñas.
niños, niñas,
abuelos, abuelas,
hombres y mujeres,
levantados,
de pie,
luchan…

II

El caracol suena,

espíritu del viento de páramo,
de la montaña,
del mar,
da vuelta al tiempo,
—se extiende por los campos—,
despierta,
rompe el silencio,
trae el sentir de las entrañas.

Como si recogiera descontentos,
un manantial de rebeldía nace,
—desde adentro—
se esparce,
y crece como semilla.

Pensaron que levantarse
era tan solo un día,
un instante,
un acomodo,
una tribuna,
el levantamiento,
guarda en su corazón
la memoria de las piedras
que nos hablan, y
abre en la noche
un tiempo de rebeldía y dignidad.

III

Las velitas en espiral,
son apenas
lucecitas pequeñas a lo lejos
luciérnagas inquietas que revolotean.
La vigilia que se instala es la espera,
fuerza que anima,
dignidad que se expresa
sed de justicia,
ansias de libertad,
fuego que se prende,
agua y aire que nos fluyen

palo santo que acompaña.

En verdad, en el parque,
somos y estamos pocos,
pero que tal, si la esperanza
y los corazones se encienden,
si los desvelos,
los sueños,
las palabras,
las solidaridades,
se multiplican…

IV

De vuelta a la comunidad,
—a volver a sentir—
la alegría de los niños y niñas,
de volver a la chakra,
a la cercanía del Taita Imbabura,
a escuchar los sueños,
el cantar de los pájaros,
a sentir el agua, el viento, el fuego
de todos los que como ellos
y ellas somos.

De vuelta,
a contemplar el amanecer del sol,
—a sentir su energía—
a esperar la luz de la luna,
de vuelta a la memoria colectiva,
a las familias,
a compartir las dificultades del caminar,
a trabajar en colectivo,
a tejer el pensamiento, la sabiduría,
a tejer lo que el corazón siente,
a criar y celebrar la vida
a seguir siendo…

Capítulo 5

PEDAGOGÍAS DE LA RESISTENCIA
De los *cómo* sembrar vida donde está la muerte

René Olvera Salinas

¿Cómo se hace para rebelarse contra el mal?
¿Cómo se resiste para que ese mal del capitalismo no destruya?
¿Cómo se hace para volver a construir lo destruido de modo que no quede igual sino que sea mejor?
¿Cómo se levanta al caído? ¿Cómo se encuentra al desaparecido?
¿Cómo se libera al preso? ¿Cómo viven los muertos?
¿Cómo se construye la democracia, la justicia, la libertad?
No hay una respuesta sola. No hay un manual.
No hay un dogma. No hay un credo.
—Subcomandante Insurgente Moisés (2015)

Existen formas de organización y lucha que están muertas aún antes de nacer.
—Gustavo Esteva (2012)

Existen historias en geografías y calendarios concretos que al ser compartidas, desbordan. Sirven como espejos para voltear a mirar las propias: nuestros dolores, sueños, preguntas y por supuesto, vergüenzas. Las hay sobre la guerra desplegada sobre cada centímetro de nuestra cotidianidad, que va despojando y exterminando cada cualidad y espacio en donde estamos siendo seres humanos. Las hay también sobre la resistencia que damos todos los días para seguir siendo lo que somos, al tiempo que construimos colectivamente lo que queremos ser. Son historias que acontecen en los campos y en las ciudades. Son todas piezas del

mismo rompecabezas de una guerra en la que disputamos la reproducción de la vida de los pueblos o nuestra muerte como negocio.[70]

En este espacio me parece necesario colocar algunos espejos que han provocado reflexiones propias y colectivas, con el propósito de comenzar una plática común que abone a las múltiples y diversas luchas por la vida, y sean cada vez menos frecuentes los nacimientos sin vida y la decepción que viene con ello. Colocar espejos para reflexionar esos *cómo* desde un contexto en el que predominan las proclamaciones de ¿lucha? sin su correlato en el hacer, la "gourmetización de la rebeldía",[71] o bien, haceres que refuerzan el despojo, la explotación y el exterminio del cual necesitamos salir. Colocar espejos para diseñar estrategias, prácticas, metodologías colectivas, *pedagogías de la resistencia contra la guerra,* cuya particularidad es la de emerger *desde* la resistencia misma, encarnada, es decir, en esos momentos fugaces o de más largo aliento donde nos confrontamos con las relaciones de producción, de clasificación jerarquizada de los seres y de mando, hegemónicas, y en cuyo proceso construimos relaciones otras, bien distintas, que no corresponden al "otro que construye el sistema", sino a un otro que lo niega, que lo subvierte, que puede reproducir la vida de nuestros pueblos.[72]

---

70 El Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México ha denominado a esta guerra como la "IV Guerra Mundial", cuya lógica consiste en: ocupación de territorios/destrucción/administración de ganancias (Marcos, 2003).

71 A inicios de junio de 2015, el Movimiento Independiente Madres de Mayo de Brasil, conformado por madres de algunos de los 500 jóvenes asesinados en 2006 por el narcoestado en Sao Paulo, realizó una crítica bastante sensata a lo que llamaron "la gourmetización de la rebeldía", refiriéndose a la utilización propagandística y comercial que hacen los gobiernos supuestamente de izquierda de los movimientos en lucha, al mismo tiempo que los combaten y criminalizan (Madres de Mayo, 2015).

72 La idea de pedagogías de la resistencia está en consonancia y diálogo con lo que Catherine Walsh ha llamado "pedagogías decoloniales" (Walsh, 2015). También dialoga con los análisis colectivos hechos desde el tejido de Pueblos en Camino, cuyo compromiso es "tejer resistencias y autonomías entre pueblos y procesos". Ver: [http://www.pueblosencamino.org].

Espejo 1. Aprender desde la vergüenza: de cuando la ¿lucha? y el empleo para ¿sobrevivir? colaboran en la producción de la muerte como negocio

Un par de años atrás, la pésima situación económica me llevó a aceptar la coordinación de un pequeño equipo de trabajo encargado de ejecutar un proyecto sobre "prevención del delito y la violencia" para un gobierno municipal mexicano cercano a la ciudad en la que vivía en ese entonces.[73] El objetivo de tal proyecto era la formación de promotores comunitarios que a mediano plazo pudieran desempeñar el papel de bisagra entre las comunidades donde vivían y las diferentes instituciones del gobierno local, estatal y federal, generando distintas iniciativas productivas y culturales a partir de la gestión de recursos del estado, lo cual caracterizaban como un aporte en la construcción de "autonomía". En la ciudad de la que les hablo, un alto porcentaje de egresados de la universidad pública tenemos como única posibilidad de empleo la colaboración en este tipo de proyectos, de hecho podemos decir que tres de los pilares fundamentales de las universidades públicas: enseñanza/aprendizaje, investigación y extensión/vinculación social están cada vez más articulados a las necesidades del capital y del narco-estado que lo sostiene.

En mi caso, sabía perfectamente que la autonomía era entendida por el gobierno local como una cuestión cosmética y engañosa, descontextualizada de los distintos procesos de lucha donde representa una demanda política. Significaba únicamente la capacidad individual (y no colectiva) de gestionar recursos de los programas sociales vigentes. En absoluto indagaba los por qué de la violencia, así como tampoco cuestionaba las estructuras de dominación y control existentes en dichas comunidades desde siglos atrás.

Ingenuamente consideré que posicionando nuestra propia forma de entender la autonomía, en la "grieta" que ofrecía la indeterminación conceptual del proyecto, podríamos facilitar la construcción de un pro-

---

73 He omitido nombres de personas, programas concretos y lugares por motivos de seguridad.

ceso de autonomía política, comenzando por la visibilización colectiva de las estructuras de dominación y control sobre las que se edificaba la precariedad, marginación y violencia. Lo que hacía falta, pensaba, era hacerme de un equipo de trabajo con una posición política afín, autonomista, anticapitalista, y lo demás se daría casi por sí mismo. Entonces invité a varios integrantes del colectivo político del que hacía parte. En ese entonces trabajábamos entorno a una revista que intentaba reflexionar sobre el funcionamiento del capitalismo en nuestra ciudad. El desenlace de este proceso fue desastroso y desde el desastre y la vergüenza propia, la reflexión para caminar.

No es mi interés, por ahora, detenerme a relatar lo irreconciliable que resultaron ser los tiempos, los espacios, las formas, la lógica misma del proyecto con la intención de agrietar los objetivos del gobierno local "desde adentro", basta decir que en el transcurrir del mismo, el grupo de trabajo adoptamos la agenda oficial y abandonamos la propia, con las consecuencias y contradicciones que ello implica. Me interesa sobre todo colocar a través de esta historia, un ejemplo de cómo en "nuestros" territorios concretos se despliega la muerte como negocio a través de una guerra que no por invisible y silenciosa es menos letal, volviéndolos territorios ajenos. Y sobre todo, cómo en dicha guerra existe la posibilidad real de ser sujetos activos de nuestro propio exterminio y de los demás.

El proyecto se desarrolló en tres comunidades, otrora campesinas, dedicadas cada vez en mayor proporción al abastecimiento de mano de obra casi regalada a las zonas industriales cercanas. Tres comunidades que desde el inicio del proceso de industrialización en la zona —un par de décadas atrás— fueron obligadas a modificar su manera de vivir. Emergieron entonces distintas problemáticas como el despojo o la venta obligada de la tierra, la pérdida de la soberanía alimentaria, la disminución de la calidad de vida ante una monetarización creciente de la economía, migración hacia la ciudad o a Estados Unidos e incluso la participación en el crimen organizado. En pocos años, la fase actual del sistema moderno/colonial, la guerra capitalista neoliberal, intentaba destrozar la reproducción económica, política, cultural de dichos pueblos.

En el contexto de la mal llamada "guerra contra el narcotráfico", los diferentes niveles del gobierno mexicano, así como los principales grupos económicos trasnacionales no solo enmascararon una guerra contra los pueblos, sino hicieron de todo elemento involucrado en ella un negocio pujante, a un grado tal que el tratamiento de la descomposición social, el aumento de índices delictivos y de violencia y los propios cuerpos asesinados no solo comenzaron a ser comercializados como mercancía, sino también —y ahí el grado de horror que estamos viviendo— *producidos para su comercialización.*

De manera "extraña", comenzaron a ocurrir diversos acontecimientos en la zona de implementación del proyecto: desaparición de mujeres jóvenes, asesinatos por parte de la policía municipal, desmanes por parte de grupos de "las comunidades vecinas" —según la versión oficial—, esto generó un clima de miedo y recelo recíproco entre los pobladores, ante lo cual se fabricaba una aparente necesidad de combatirlo. Para ello —y en el citado contexto— el gobierno federal tenía ya asignada una partida presupuestal especial para la prevención del delito y la violencia, la cual iba de acuerdo al grado de conflictividad existente: entre más violencia más dinero. Este presupuesto era asignado a los gobiernos municipales que, a su vez, se encargaban de contratar consultorías privadas para la ejecución de programas específicos, además de contratar servicios profesionales a través de la universidad pública para la formación de promotores comunitarios que, además de gestionar proyectos futuros, evaluarían el desempeño de los implementados por la consultoría, rubro en el que nos encontrábamos nosotros. En esta historia —que no es un caso aislado— la consultoría pertenecía a un ex funcionario de alto nivel en materia de seguridad del estado, al cual, de acuerdo con diversas fuentes, se le relaciona con cárteles del narcotráfico. Actualmente esta misma consultoría es la encargada de ejecutar los mismos proyectos en diferentes municipios del país catalogados como parte de los más violentos.

La guerra y el horror como negocio requieren de una administración como la descrita, y en ella todxs participábamos del engranaje, a

pesar de las buenas intenciones de cambiar el estado de las cosas o de las explícitas declaraciones por una lucha anticapitalista por la vida. Ante ello surge la pregunta: ¿es posible luchar por la vida desde la maquinaria de muerte? Se trata de una pregunta con toda la potencia que el momento requiere y que no puede hacerse desde una posición arrogante de superioridad moral, que lejos de abonar destruye toda posibilidad de diálogo, sino desde una preocupación compartida por analizar el carácter y el funcionamiento de una maquinaria de horror y muerte que nos amenaza a todxs y la cual es urgente romper.[74]

En este sentido, subrayo una cuestión central ya mencionada: la maquinaria de horror y muerte funciona con nuestra participación activa en ella, de la misma manera que la maquinaría utilizará tarde o temprano nuestras vidas o nuestras muertes como materia prima para la acumulación del capital. Tanto si pensamos que "desde adentro" podemos cambiar las cosas, como si teniendo un discurso anticapitalista, autonomista, decolonial trabajamos en estos proyectos para sobrevivir, e incluso si no trabajando en ellos no reflexionamos y actuamos sobre el cómo salir de ella.

Entonces, ¿cómo hacemos?, ¿cómo generamos una estrategia colectiva de lucha contra esa maquinaria de guerra y horror si ésta es tan cotidiana e imperceptible? Es como si la realidad, dice Rita Segato, se nos presentara como la esfinge que asoló al reino de Tebas, diciéndonos con voz enérgica "descíframe-o-te-devoro" (Segato, 2013: 47). No me atrevo a compartir respuestas desde la soledad, pero en esta ocasión la reflexión comienza solitaria, hace falta circular estas páginas con los protagonistas de la historia y con aquellos compañeros de diálogo continuo en el ahora, esos de los que yo mismo he abrevado ya en estas reflexiones. Estoy seguro que al leerlas se encontrarán y seguirán aportando. Lo que sí puedo y considero importante hacer es colocar un par

74 Para esta reflexión fue muy importante el análisis que Hannah Arendt hace sobre el funcionamiento de la maquinaria de exterminio nazi, hecha a través de un excelente artículo de Manuel Rozental (Rozental, 2015).

de espejos más, producto también de diversos intercambios y en donde me parece posible ir buscando respuestas colectivas.

Espejo 2. Aprender de los pueblos que sembraron y siembran vida: resistir desde el nosotrxs

Asegurar el pan y la dignidad con la tierra

Desde su participación como psiquiatra en la resistencia argelina hace más de medio siglo, Frantz Fanon escribió un par de líneas que traigo el día de hoy hasta este territorio ocupado.[75] Ocupado: ¿se imaginan a un pueblo de pescadores sin la mar y sin sus playas?, ¿se imaginan cómo vivían las madres y los padres de muchxs, de los trabajadorxs de este hotel apenas hace un par de décadas?, ¿las historias que contaban en la madrugada al salir en sus lanchas y sobre la inmensidad del mar turquesa? Nunca sabremos qué se contaban y qué aconsejaban para cultivar la vida. ¿O sí? En mis pocos años he visto en la mirada de queridxs amigxs el cómo llegó la muerte para todxs a esta tierra, que al mismo tiempo que da alegría por encontrarnos entre compañerxs, duele.[76]

Las palabras de Fanon son: “para el pueblo colonizado, el valor más esencial, por ser el más concreto, es primordialmente la tierra [me gustaría agregar también a la mar]: la tierra [y la mar] que debe asegurar el pan, y por supuesto, la dignidad” (Fanon, 1983: 38). Dignidad no contenida *per se* en el ser humano, sino arrancada con la fractura de la violencia desplegada por el colono, con los múltiples “¡ya basta!”, haciendo estruendo en todos los calendarios y geografías, incluso del imaginario. Desde la resistencia argelina se aporta a la memoria colectiva que la dignidad no puede existir ante una realidad donde solo somos

---

75 Este texto fue presentado por primera vez en el Hotel Iberostar Paraíso Beach, a propósito de la Conferencia Anual 2015 de la Caribbean Philosophical Association, en la Riviera Maya, Quintana Roo, México, territorio despojado y ocupado por el capital trasnacional hotelero en contubernio con el narcoestado mexicano.

76 Solo hace falta *googlear*: “turismo + despojo + nombre de la playa”, para localizar las cientos de denuncias y efectos desastrosos del turismo a gran escala.

combustible para una máquina de guerra, donde para tener pan se nos exige ser funcional y para ser funcional se nos exige dejar de ser seres humanos. Desde el nosotrxs "urbano", universitario, colectiverx, carente de la tierra y la mar como demanda, lo dicho por los condenados de la tierra a través de Fanon ¿nos significa algo en relación a cómo hemos estado caminando en el resistir desde el nosotrxs? Considero que, entre muchas otras posibilidades, nos dice dos cosas: 1) la necesidad de incluir en nuestras estrategias de manera urgente, la recuperación de la tierra y la mar, hoy ocupados, y, 2) la confrontación real contra lxs que las están ocupando, desde una ética por la vida.[77].

Hay que ser rebeldes

Al otro lado del mundo, a casi diez mil kilómetros de donde resistió Fanon y cincuenta años adelante, en Chiapas (México) se construyen autogobiernos zonales, tzotziles, tzeltales, choles, tojolabales… zapatistas, que abarcan una treintena de municipios autónomos que han sido capaces de levantar una estrategia política, económica y social contra

77 Enrique Dussel, a partir de las luchas de los pueblos indios, construye una definición de un marco ético por la vida en el cual se circunscriben las mismas. En primer lugar, esta ética —a diferencia de la ética formal— se afincaría en la vida, no por la vida en sí misma, sino por los que no pueden vivir, lo cual ocurre por la existencia de un "completo desequilibrio en cuanto al modo de reproducir la vida entre los países más desarrollados y menos desarrollados" (Dussel, 2000: 172). En segundo lugar, su contenido tendría que ver con "la producción y reproducción de la vida humana en comunidad" (Dussel, 2000: 171), pero es una vida humana completa, tanto por su carácter cultural como universal (para todos, no sólo priorizar la vida de un grupo específico). En tercer lugar, la ética de la vida tendría que tener, en manos de todos los involucrados, el poder de decisión de lo que es mejor para la vida, bajo el principio de la factibilidad y el de honestidad. Finalmente, dado que lo fundamental es la reproducción de la vida, debería pensarse en todos los ámbitos de lo cotidiano. Como vemos, la ética por la vida no es en lo absoluto una ética generalizada, pero existe la necesidad urgente de ampliarla donde ya existe ya que "el sistema capitalista tiene un criterio de aumento de la tasa de ganancia que es puramente cuantitativo, lo más opuesto a la calidad de vida, y que mata sin problemas" (Dussel, 2000: 178).

la guerra.[78] Desde ahí retomo otro pedacito para la reflexión del resistir desde el nosotrxs, otro espejo.

Hace más o menos cinco años, el Teniente Coronel Insurgente —ahora Subcomandante Insurgente— Moisés nos contaba a un centenar de asistentes al Primer Festival de la Digna Rabia sobre la necesidad de entender el campo, la tierra, no como oposición a la ciudad, sino solo como manera de diferenciar donde se siembra lo que comemos. Ambos espacios, decía, son parte de la misma Madre Tierra, la cual no distingue indígena de mestizo. A partir de esta reflexión señalaba la necesidad de pensar la Madre Tierra: "¿qué vamos a hacer en esta tierra donde vivimos y donde estamos?, ¿para quién le va a servir todo lo que se construya encima de nuestra madre tierra?", porque mucho de lo que hay solo le sirve a unos cuantos, tenemos esa tarea de ver, ir a pensar, ir a estudiar, ir a analizar, ir a discutir, irse a proponer, luego, organizarse, porque sin la organización, no se puede hacer nada", "[…] deberíamos pensar cómo es que va ser el beneficio para nosotros sin que alguien sea su dueño", "¿ […] ¿cómo queremos buena salud, buena vivienda, buena educación, buena alimentación, con justicia, con democracia, con independencia? Todo lo que vayamos a hacer como seres humanos sobre nuestra Madre Tierra, es lo que tenemos que pensar. Con nuestras diferentes formas de cómo vamos a querer cambiar todo lo mal que vivimos aquí en este mundo, en esta tierra". El Teniente Coronel Insurgente, relata, que al preguntar a los compas zapatistas: "entonces qué hay que hacer. Los compañeros se ponen su pasamontaña [y responden] Hay que ser rebeldes" (Moisés T., 2010).

Es común en nuestros contextos urbanos escuchar sobre la diferencia radical entre el campo y la ciudad, sobre las bondades y sociedades "menos complejas" del campo y las dificultades de sociedades "complejas" urbanas, imagen a partir de la cual generamos nuestras estrategias, prácticas, metodologías de lucha, y que en el mundo colectivero, universitario, académico muchas veces nos llevan a ir "monte adentro" o bien a construir redes de solidaridad con las luchas del campo donde

78 Para conocer más sobre cómo funciona *de facto* esta experiencia de autogobierno ver: [http://www.narconews.com/Issue67/articulo4712.html].

—según esta imagen— estaría la única posibilidad de resistir o apoyar. Ello nos ha llevado a la posibilidad de escuchar y hermanarnos con las distintas luchas por la tierra y por la mar, así como profundizar de tal manera en ellas a través de lxs compañerxs que luchan, que la imagen se rompe y comenzamos a mirar no solamente que lo que llamamos "nuestros" territorios no son nuestros (como no lo eran tampoco de ellxs), sino que si no emprendemos una estrategia para su recuperación y reconstitución simbólica y sobre todo material, aquellas de las que hemos aprendido a mirar, están en riesgo de perderse.

Volver a ser siendo nosotrxs

En el sur de Abya Yala, en la región central del Chaco ("territorio de cacería", en lengua quechua), vive y resiste hoy el pueblo qom contra los proyectos turísticos y sojeros, por no tener como único destino limpiar la mierda del patrón, por el reconocimiento de su territorio. El año pasado, lxs compañerxs de Pueblos en Camino pudimos conversar con don Félix Díaz, qarashe qom de La Primavera, una de sus comunidades. Fue un intercambio maravilloso en el cual, en uno de los momentos más significativos, don Félix expuso enfáticamente: "con hambre, con humillación, no es posible luchar" y agregó que para alimentarse, sanarse, cultivar la memoria y resistir, tuvieron que *volver a ser ellos*, refiriéndose al *ser qom*, éstas fueron sus palabras:

> Para nosotros, el poder salir de ese problema [los que la lucha impone] es como volvemos a ser nosotros. Al volver a lo que es uno siempre encuentra la salida de un problema. Porque cuando empezamos a hacer esto [resistir], los cazadores que estaban inactivos volvieron a cazar, los pescadores fueron a pescar, las mujeres fueron a recolectar. Entonces esos mecanismos que los políticos decían "déjenlos a los indios que se mueran de hambre, dejen a los indios que van a salir solos que no van a tener que comer". Entonces, los hermanos que tienen esa capacidad, usaron para poder hacer una estrategia de lucha. Y en esa política en general, nadie lo sabe, una herramienta muy importante para nosotros es la lengua materna, el qom; hablábamos en reuniones, en asamblea y nadie entendía de lo que nosotros planeábamos porque nadie le daba importancia a lo que es ser indígena, porque se ha menospreciado la capacidad del ser indígena y

> el resultado es eso. Al retomar lo que es la propia identidad y usar lo que uno sabe es una forma de ser natural y no hacer una política copiando una ideología, una doctrina, a través de la integración de las organizaciones sociales. Usar desde el método indígena para poder luchar como pueblo indígena, y eso creo que fue fundamental porque los hermanos traían agua desde el monte donde están los cardos, y esa agua que está ahí depositada en esos cardos juntaban agua de lluvia puras y sanas, se colaban y se purificaban para poder consumirla, y los alimentos se traían del monte, del campo, de las lagunas. Y eso creo que fue como una mirada adentro del mundo indígena y ya nos olvidamos de pedir a los municipios, a los gobiernos para que nos den mercadería, medicina. Entonces hemos podido aguantar casi un año fuera de nuestra casa, cuatro meses y medio ahí en la ruta y siete meses acá en capital federal en la avenida 9 de julio, y hasta ahora no hemos tenido respuesta [del gobierno]. ¿Y cómo mantenemos eso? Es porque nosotros sabemos, entendemos, que usando la estrategia indígena es algo que nadie sabe pero nosotrxs si sabemos porque vivimos y somos de ese mundo (Díaz, 2014).

Volver a ser qom. Volver a *ser siendo* nosotrxs frente a los problemas concretos y desde ese *ser siendo* nosotrxs, construir la estrategia de lucha. Echar mano de esas herramientas muy nuestras, cotidianas, que no han podido transformarse aún en mercancía, y si lo han hecho desmercantilizarlas, organizarse en agendas propias por el pan y la dignidad.

Espejo 3. Aprender desde el desafío

Visibilizar de manera concreta que existe una maquinaria de guerra y muerte; escudriñar nuestra participación activa en ella desde la vergüenza; resaltar el aprendizaje histórico, político, ético, estratégico de distintos pueblos en lucha contra el sistema capitalista, colonial, patriarcal; NO nos coloca en una situación distinta a la que comenzamos si no ocurre una ruptura y desplazamiento del lugar epistémico, político, ético, estratégico en el que hoy estamos, una ruptura y desplazamiento colectivos y no en soledad, si no resuenan en cada actividad concreta cotidiana, cada quien a su modo, en sus tiempos, en sus lugares PERO con el objetivo concreto de sembrar vida donde está la muerte. Este es apenas un punto de partida.

Si lo que platicamos aquí, en este territorio ocupado, entre compañeros, no se comparte “casa adentro” (García Salazar, 2010) al volver a casa; si estando aquí, en este territorio ocupado, no preguntamos a nuestrxs pares, lxs de abajo, cuáles son sus dolores, sus esperanzas y los hacemos nuestros; si no echamos a andar todo el arsenal de herramientas para que en el futuro nos encontremos, a manera de ejemplo, en este mismo lugar, pero liberados, con los nuestros, sabremos que nunca fuimos más allá de este punto de partida.

Las pedagogías de la resistencia, las pedagogías decoloniales, la cuestión de los cómo no pueden ser gestos o cosas solamente, sino su potencial está en el cómo son lo que son, están pues, encarnadas, situadas, confrontan, obligan a desplazarse. En ellas no caben las manifestaciones que no manifiestan ni los combates que no combaten la maquinaria de guerra y horror. Direccionan a lo que resuena en algunos círculos franceses como “la huelga humana” contra la máquina que difumina la separación entre consumir y sobrevivir, que convierte en mercancía lo que consideramos luchar e incluso y sobre todo lo que uno *es*.

> La huelga humana es la huelga que, allí donde se esperaba tal o cual reacción previsible, tal o cual tono apenado o indignado, prefiere no. Se oculta del dispositivo. Lo satura o lo estalla. Se recobra, prefiriendo otra cosa. Otra cosa que no esté circunscrita en los posibles autorizados del dispositivo (Tiqqun, 2015).

La huelga humana intenta hacer “comprender a los ciudadanos pasmados que si no entran en la guerra están en ella de cualquier forma. Que allí donde se nos dice que es tal cosa o morir, es siempre en realidad tal cosa y morir” (Tiqqun, 2015).

Me gustaría terminar con una reflexión de un compañero y amigo, Manuel Rozental, quien al compartirle las enormes dificultades que hemos tenido para organizarnos desde la ciudad en colectivos, nos señaló como fundamental voltear a mirarnos críticamente para seguir caminando. Por un lado, señala Manuel, no se puede negar el afán que existe en muchos lugares por hacer comunidad en contra del ser despojados y exterminados. A donde volteemos hay alguien haciendo algo contra la

máquina de guerra. Sin embargo, el capital y la modernidad moldea ese alguien y ese algo que hace, como su otro, según su necesidad, en torno al proceso de acumulación y la valoración del poder, es decir, es devorado por su lógica. No obstante, existen personas, colectivxs, organizaciones, movimientos que no son el otro del sistema, no están encerrados, clasificados, categorizados, ejercen la libertad, con múltiples desafíos y contradicciones. Se relacionan de maneras muy otras entre ellxs, con la Madre Tierra, con el sistema y no pueden ser comprados ni clasificados jerárquicamente por clase, raza, género; no son así, el otro del sistema, sino un otro propio, *están siendo*. Pero hay que poner atención, señala Manuel, en que llegar ahí y mantenerse ahí es un proceso largo y requiere mucho corazón. Es un proceso que inicia siempre siendo el otro del sistema (indio, mujer, obrero, colectiverx) y en donde se camina para dejar de serlo y desbordarlo, no es lineal. Es un proceso que requiere de toda la disposición y las herramientas para la construcción de prácticas, estrategias y metodologías para reconocernos y habitar ese estar siendo. No se da solo por nombrar la causa en la que estamos, —incluso si la causa es legítima—, sino al revés, nuestro hacer nombra la causa y en ese nombrar la causa se enfrentan las contradicciones, nos descubrimos desnudas y desnudos, nos descategorizamos colectivamente.

> La historia de los procesos de luchas, sobre todo los urbanos, es la historia de la decepción, porque generalmente a nombre de la autonomía se encubre el autoritarismo, a nombre de la horizontalidad se encubre una construcción de participación que impide a quiénes tienen menor experiencia y capacidad hablar en vez de que hablemos todos, se dan robos, se dan un montón de cosas, *porque asumimos en principio que ya estamos en otra parte [en ese otro mundo posible] y no aquí [en un mundo capitalista, colonial y patriarcal]* (Rozental, 2014).

Porque no reflexionamos sobre los cómo sembrar vida donde está la muerte.

Referencias bibliográficas

Díaz, Félix. (2014). "Félix Díaz: Nuestro deber es luchar para prolongar la vida". Pueblos en Camino. [Disponible en: http://www.pueblosencamino.org/index.php/mate-

riales-pec/descarga-textos-y-audios-encuentros/1120-felix-diaz-nuestro-deber-es-luchar-para-prolongar-la-vida] consultado 01/05/2015.
Dussel, Enrique. (2000). "El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida". En: *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*. La Habana: Ciencias Sociales.
Esteva, Gustavo. (2012). Conversación colectiva. S.e.
Fanon, Frantz. (1983). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
García Salazar, Juan. (2010). *Territorios, territorialidad y desterritorialización*. Quito: Fundación Altropico.
Madres de Mayo. (2015). "Pueblos en Camino". [Disponible en: http://www.pueblosencamino.org/index.php/asi-si/economias-alternativas-solidarias/1370-la-rebelion-no-sera-gourmetizada-nuestro-manifiesto] consultado el 01/06/2015.
Marcos, Subcomandante Insurgente. (2003). "¿Cuáles son las características de la Cuarta Guerra Mundial?". En: *Rebeldía*, pp. 24-41.
———. (2015). "Enlace zapatista". [Disponible en: http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/01/01/palabras-del-ezln-en-el-21-aniversario-del-inicio-de-la-guerra-contra-el-olvido] consultado el 01/05/2015.
Moisés, Teniente Coronel. (2010). "Palabras del TCI Moises en CIDECI". [Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=WgY5WG7t3sc] consultado el 01/05/2015.
Rozental, Emmanuel. (2014). *Colectivos urbanos*. Querétaro: Pueblos en Camino.
———. (2015). "Hannah Arendt y el imperativo de ser incomparable". Pueblos en Camino. [Disponible en: http://www.pueblosencamino.org/index.php/asi-si/economias-alternativas-solidarias/1253-hannah-arendt-y-el-imperativo-de-ser-incomparable] consultado el 01/05/2015.
Segato, Rita. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón.
Tiqqun. (2015). *¿Cómo hacer?* Planeta Tierra: Pensaré Cartonera.
Walsh, Catherine. (2015). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Querétaro: En cortito que´s pa´largo.

Capítulo 6

PALABRANDANDO
Entre el despojo y la dignidad

Vilma Almendra

En este texto intentaremos narrar diversas imágenes de nuestro territorio comunicacional desde la experiencia del pueblo nasa nortecaucano en Colombia.[79] Proceso que más bien hemos venido tratando de reconcepcionalizar[80] en el espíritu de la comunidad como: *palabrAndar* o *palabrandar*, para seguir reafirmando la vida toda y simultáneamente rechazando la muerte. En este sentido, nos enfocaremos en compartir nuestra visión frente a los diversos despojos del capital —que incluyen la captura del territorio del imaginario— y en presentar algunas acciones pedagógicas para palabrandar; a la vez que remarcamos durante todo el texto que pese a que el contenido de este se nutre de mi experiencia individual como tejedora de comunicación para la verdad y la vida, esta solo pudo ser y está siendo gestada desde la colectividad comunitaria, por esto corresponde a luchas y a desafíos diversos en los que palpita la multiplicidad de otros y otras. En los que caminan sentires y apuestas por tejer resistencias y autonomías entre pueblos y procesos.

79 En este texto solo daremos cuenta de manera muy general de cómo se fue constituyendo y reafirmando un territorio otro de nuestro comunicar, en otro más adelante, quisiéramos contar cómo esto se fue forjando de la mano de compañeros "externos".

80 Más allá del concepto que muchas veces encarcela, queremos renombrar y resignificar nuestra propia concepción de comunicar, por eso no decimos "reconceptualizar", más bien intentamos "reconcepcionalizar".

Hablar de comunicación y diversidad desde los pueblos indígenas significaría renombrar hasta nuestra corporalidad, es decir, nuestra territorialidad, pero como estamos tan solo en los primeros pasos de esos largos caminos, tan solo intentaremos poner en común el sentido y la práctica que hemos venido *palabrandando* desde el norte del Cauca para revitalizar nuestro pensamiento propio. De este modo, es importante empezar por señalar cómo el modelo dominante que sigue siendo la "Conquista", busca despojarnos hasta de nuestros territorios del imaginario a través de la propaganda, pero también cómo nuestros pueblos resisten y siguen caminando no solo para descolonizar el pensamiento, sino para revitalizar palabra y acción dignas tejidas a nuestra Madre Tierra.

Precisamente, entre esos dos mundos —el proyecto de muerte y los planes de vida— se ubica el ámbito y la pertinencia de nuestra comunicación otra. En ese sentido, la diversidad que sembramos, más allá de ser para vernos distintos y para que nos incluyan, es para que nos respeten por lo que pensamos y sentimos como hijas e hijos de un territorio empobrecido y enfermado por la codicia del capital. Así nuestro *palabrandar*, es decir, la comunicación otra nos debe llevar a reconocer la agresión externa, pero también a reconocer nuestros desafíos éticos, políticos y estratégicos, que surgen desde nuestras propias contradicciones.

La conquista impone la propaganda para dominar

Todo lo que nos arraiga a Mama Kiwe (Madre Tierra), a nuestros dioses, a nuestras costumbres, a nuestras lenguas, a nuestras prácticas, a nuestros propios entramados para "comunicar" con y desde el territorio, desde hace más de 500 años, sigue siendo victimizado por la guerra, por el despojo, por el saqueo, por el silenciamiento y por la negación. Con la instalación de la "conquista", de los señores de las guerras, de los comerciantes de la palabra, de los mercaderes de la vida, de los saqueadores de los bienes comunes y de muchos más, nuestras culturas fueron arrinconadas, sometidas y condenadas al desprecio, porque se impuso la dominante, la hegemónica: "la cultura blanca".

Desde ese momento, los tejidos naturales para la búsqueda constante del buen vivir en equilibrio y armonía como seres de la Madre Tierra, fueron fragmentados y llamados hoy sencillamente salud, educación, medio ambiente, justicia, mujeres, jóvenes, niños, ancianos, recreación, económico, comunicación, entre muchos otros. Cuenta mi abuelo Gregorio Quiguanás Casamachín, a sus 87 años, que en los tiempos de sus madres y padres, la gente se educaba, se sanaba, se alimentaba, se armonizaba, se orientaba, se relacionaba, se mantenía, se entendía y mucho más, solamente con Mama Kiwe. Todo surgía del tejido natural de la vida hecha territorio: "mis papás usaban anacos hechos de la lana de ovejas; los sombreros y canastos eran de fibras naturales; nuestras casas eran de barro y paja; toda la comida era fruto de la tierra; las plantas sanaban nuestras dolencias y las de la tierra. Comíamos arroz una vez al año".

También me decía que el maíz era la base de la alimentación; que los conocimientos surgían de la convivencia con la naturaleza; que la "comunicación" con los espíritus era fundamental para la vida. Que su papá, Antonino Quiguanás,[81] era un *the wala* (médico tradicional), que nunca fue a la escuela y que tampoco estudió medicina, pero conocía, respetaba y entendía a Mama Kiwe, además, tenía la capacidad para comunicarse con los espíritus, con los animales y con las plantas, para leer los tiempos y prevenir o curar un mal espiritual o una dolencia material. Todo lo que sabían sus mayoras y mayores lo aprendieron con Mama Kiwe, a todos estos tejidos naturales para convivir en armonía, la conquista y la modernidad los redujeron a temas, programas, proyectos y hasta "sistemas" que se separan, se dividen, se modernizan, se civilizan, dizque para "organizarnos" mejor y para que el gobierno nos "entienda", como equivocadamente lo sustentan algunos líderes indígenas en el Cauca.

81 Antonino se convirtió en *the wala* a los 40 años, después de ser víctima de un mal espiritual que lo dejó inconsciente casi un día entero. Todos lo dieron por muerto, pero cuando se levantó contó que un señor barbado lo había recibido en una nube espesa y le había dicho que aún no era su hora y le había entregado un bastón de oro. Desde allí empezó a sentir mejor las pulsaciones y señas en su cuerpo y a entender las de la Madre Tierra.

Aunque no vivíamos en un paraíso ni todo era una maravilla entre nosotros mismos, con la colonización los cambios en nuestros pueblos se han deshilado muchos tejidos que no solo nos unían como comunidades y como semillas de la tierra, sino que nombraban nuestra palabra y camino propio, pero hoy incluso para nombrar nuestro sentido debemos hacerlo con los idiomas impuestos. Tal como sucedió con lo que hoy denominamos "Comunicación", pues el capitalismo nos la impuso como propaganda para confundir, para distraer, para someter, para despojar, para mercantilizar el camino de la palabra salvaje. Sí salvaje, porque como siempre nos lo recuerda nuestro compañero y amigo Hugo Blanco: "entre más salvaje es el indígena, más arraigado está al territorio". Por eso, entre más civilizado, entre más moderno, entre más "humano", más dominado está el indígena por la conquista. Y claro, para eso son todas las estrategias del proyecto de muerte: sometimiento con terror y guerra, sometimiento con legislaciones de despojo, sometimiento con captación y cooptación de los movimientos, pero muy en especial el sometimiento ideológico para colonizar el territorio del imaginario.

Así, la propaganda que occidente denomina "comunicación", el "saber" que nos transmiten desde las diversas escuelas, la religión que la iglesia nos inculca desde los templos, entre otras, son prácticas distorsionadoras de nuestras formas de vivir, pensar, actuar y decidir, incluso viviendo en nuestro propio territorio y hablando el idioma de la tierra. Lo que nos imponen a través de los medios de "comunicación" muchas veces se queda más que todo lo que nuestros mayores y mayoras nos heredan desde la *tulpa* (fogón), desde el *tul* (huerta), desde la Asamblea, desde el cabildo. Sumado a esto, la escuela cumple un rol estratégico borrando nuestra memoria, logrando que veneremos a los conquistadores y despreciemos a nuestros mártires, porque aún hoy nos hacen repetir de memoria que "Cristóbal Colón descubrió América". Al mismo tiempo, la iglesia como institucionalidad no solo demoniza nuestros rituales, niega nuestros idiomas y rechaza nuestras costumbres, sino que se hace cómplice y a la vez protagonista de nuestro despojo y muerte.

De este modo, en especial, lo que ellos denominan "comunicación" es una herramienta clave para secuestrar, mutilar, torturar y has-

ta cercenar nuestras culturas. Por eso imponen "comunicar" como la mercantilización de la palabra, la "folclorización" de nuestras acciones, la civilización de nuestros pensamientos, la modernización de nuestras organizaciones y muchas otras, precisamente para que nos ajustemos y nos adecuemos al modelo económico, para que quepamos en el estado que ellos impusieron, para que nos den un puesto en el congreso y para que podamos presentarnos a través de los medios masivos. La "comunicación" que nos aceptan en sus esferas tiene que ser la que a ellos les conviene, les sirve y los legitima. No aceptan la comunicación otra, la que estamos revitalizando, la que estamos alimentando para que vuelva a surgir en defensa de la vida toda y en armonía con nuestra Mama Kiwe.

La "comunicación" que le sirve al régimen capitalista es la que promueve el modelo económico de la muerte; es la que niega los planes de vida, tejidos diversos, las formas de vida otras; es la que se desarraiga de la *tulpa*, del *tul*, de la comunidad; es la que niega la espiritualidad y la esencia del ser de la tierra; es la que solo denuncia violaciones de derechos humanos ignorando los derechos de la naturaleza; es la que no teje memoria histórica y coyuntural solo se queda en lo mediático, es la que no genera lecturas de contextos. Es la que no confronta, es la que no critica, es la que no debate, es la que no propone, si no es en las condiciones que nos obligan a ejercer para aceptarnos en los espacios que el sistema dominante abre a nuestro nombre.

Al régimen solo le sirven nuestros pueblos como folclor y como una pieza bonita de museo para exhibir. Impide las posiciones políticas dignas que caminamos frente a la realidad que vivimos y frente al proyecto de muerte que nos despoja y que convierte a Mama Kiwe en mercancía. Usa los medios de "comunicación" para ocultar que tenemos más de cinco millones de desplazados internos (ACNUR, 2013) por el terror y la guerra que han impuesto con el modelo económico;[82] que millones de hombres y mujeres del campo se están muriendo empobrecidos con los tratados de

82 Y si los medios de comunicación muestran la magnitud del desplazamiento, siguen ocultando el problema de fondo, que es en realidad para qué matan, para qué desplazan y a quién le sirven territorios "desterritorializados".

"libre comercio"; que miles de indígenas, campesinos, afrocolombianos, mestizos siguen asesinados y despojados de sus tierras por megaproyectos mineros energéticos; que tanto actores armados de derecha e izquierda amenazan, irrespetan y agreden a nuestras comunidades; que las políticas se intensifican a favor del robo de los bienes comunes y en contra de los pueblos; que confunde, compra y vende dirigentes en cada proceso; que se roba hasta la palabra de los movimientos para vencer. Podríamos acrecentar más este listado, pero si cada uno y cada una de quienes leen este texto mira a su alrededor y reconoce su realidad, donde sea, se dará cuenta que con distintas intensidades es casi lo mismo en todas partes: terror y guerra, legislación de despojo, sometimiento ideológico y cooptación de nuestros procesos para garantizar y legitimar el modelo económico del capitalismo al servicio de las transnacionales.

Así, la "comunicación" de la conquista, del régimen capitalista patriarcal, del modelo, tal como lo identifica el Banco Mundial, promueve y selecciona entre el "indio permitido y el indio no autorizado" (Hale, 2005), el primero se viste y habla como indígena pero actúa como ellos, mientras el segundo no solo se ve, sino que piensa, siente y actúa como indígena y convive con la Madre Tierra. Por eso, ellos, quienes nos homogenizan, ya han hecho sus selecciones y están condicionando para que todo tenga precio, para que incluso desde nuestras organizaciones profundicemos ese autoritarismo y repliquemos esa mercantilización de palabra y acción que sostenga sus institucionalidades. Este es el desafío más grande e interno de nuestros procesos, que nos obliga también a definirnos entre la propaganda "propia" para acomodarnos a la institucionalidad indígena y ser solamente repetidores de los que mandan desde arriba, o la ética comunitaria para caminar de la mano de las comunidades y defender la vida y el territorio de todas las agresiones, vengan de donde vengan.

Descolonización del territorio del imaginario

En esa tortuosa imposición de la conquista que sigue avanzando con la modernización de nuestros pueblos, desafortunadamente noso-

tros y nosotras mismas emulamos la comunicación que ellos nos definen desde arriba y con principios contrarios a nuestros Planes de Vida. Recuerdo que en Colombia las y los comunicadores —al menos en los procesos comunicativos indígenas más visibles— hasta hace muy poco todavía nos referíamos exclusivamente a radio, internet, video e impresos, cuando del tema comunicación se trataba. Mientras las autoridades y dirigencias indígenas se sumaban y además agregaban la logística correspondiente para los eventos de la organización. La mayoría de las y los comunicadores en nuestras organizaciones se caracterizaban por asistir a los eventos cargando el sonido, los micrófonos, la silletería, las cámaras, las grabadoras y a correr con todo lo técnico y mediático que necesitaran para transmitir por radio las y los dirigentes. El mandato era obedecer sin discutir las órdenes que daban las autoridades, porque en últimas las y los comunicadores eran vistos como mandaderos y si había confianza y un poco de reconocimiento, lo máximo que nos podíamos ganar eran algunas tareas de secretaría. Pero pensar, analizar, reflexionar y cuestionar, eso no entraba en las tareas de ninguno y menos de ninguna de nosotras.

Todo esto lo hacíamos y aún lo hacemos con responsabilidad y por el compromiso que tenemos con las comunidades de nuestros pueblos. Pero desde hace una década, en nuestro proceso organizativo, nosotros y nosotras, principalmente desde el norte del Cauca, Colombia, con la creación del Tejido de Comunicación para la Verdad y la Vida[83] (Almendra, 2010a) empezamos a ir más allá de la logística y del trabajo técnico a través de los medios de comunicación. Con el apoyo de las comunidades y de compañeros "externos" como Manuel Rozental y Mauricio Dorado[84] —que aunque no se ven como indígenas, en rea-

83 Simbólicamente representa al agua que atraviesa y teje tanto a los tejidos de vida de la ACIN y a nuestro proceso con otros pueblos y procesos en el contexto actual y cambiante. Es un ámbito que articula lo propio y lo apropiado y en el espíritu de la comunidad, y supedita la comunicación otra a la defensa de la vida y al rechazo a la muerte

84 Vale la pena reconocer el compromiso ético y la práctica en el buen sentido de la política otra, de varios y varias, sobre todo de estos dos hermanos que siempre nos empujaron y motivaron a caminar nuestro propio comunicar.

lidad sienten, piensan y actúan como muchos de nosotros y hasta más arraigados a nuestra Madre Tierra—, comenzamos a sentipensar la comunicación otra que nos fue negada y silenciada desde el inicio de la "conquista". Retomamos la esencia de la comunicación en el espíritu del Mandato Indígena y Popular emanado de una gran movilización que cerró con un congreso itinerante realizado en el 2004,[85] el cual nos puso un espejo para mostrarnos el desafío que nos convoca desde esa época.

> Con nosotros vienen los recuerdos y las experiencias de una larga historia de lucha y de resistencia. Echamos mano de nuestras identidades y de nuestras culturas para enfrentar las amenazas que ha traído cada época. Este camino no ha sido fácil. Desde la conquista y sin descanso, la arrogancia, el egoísmo, la ignorancia y el irrespeto, disfrazados de distintas maneras, han caído sobre nosotros con engaños y mentiras, con falsas promesas, con el poder de armas cada vez más sofisticadas y mortales y con instituciones, normas y leyes que nos traen miseria, explotación, dolor y sometimiento. Cada vez que llegan a atropellarnos aseguran que es por nuestro bien. En cada época hemos tenido que descubrir el engaño, unirnos y organizarnos para defendernos.
>
> Siempre nos sirvió volver a las raíces, echar mano de la sabiduría contenida en nuestras memorias colectivas, escuchar a los mayores y acercarnos a la naturaleza para hacernos parte de la vida toda y defendernos defendiéndola. En cada época tuvimos que aprender a resistir y hacerlo de una manera diferente de acuerdo con el desafío que enfrentamos. Venimos marchando desde lejos, desde hace mucho tiempo, por el camino de la historia. Los últimos pasos que nos trajeron a este Congreso Itinerante de los Pueblos son la etapa más reciente de esa larga historia, pero también establecen el comienzo de un nuevo camino que hemos decidido recorrer. Con las 60.000 personas que marchamos hasta Cali y por otros caminos del país, marcharon nuestros recuerdos, nuestros ancestros, los luchadores que abrieron el camino antes y también muchas más mujeres y hombres en muchos lugares dentro y fuera de Colombia, que han reconocido

---

85 Esta movilización y congreso se convocó desde la ACIN frente a la agudización del conflicto armado, la política de seguridad democrática y las reformas estructurales con el ALCA y la inminente firma del TLC entre Colombia y EE UU sobre todo ante la necesidad de articularse con otros sectores sociales y populares para la resistencia. Se realizó una marcha de Santander de Quilichao a Cali y el Congreso Itinerante cerró en septiembre de 2004 en la Plaza de San Francisco.

> el peligro, sufren el dolor y se levantan a marchar para pervivir y crear un mundo posible y necesario.
> El desafío que impone esta nueva época es grande. Tal vez el mayor que hayamos tenido que enfrentar en nuestra historia. Nos agrede y sufrimos un orden que está mal, que hace daño y que no sirve, eso lo sabemos y lo decimos con fuerza. No solamente están a riesgo nuestras culturas, nuestras comunidades, nuestros pueblos y familias. Es peor, la vida misma corre el riesgo de ser destruida por la ceguera de quienes se han equivocado y utilizan el mayor poder de la historia para convertir en mercancía todo lo que existe a través de su Proyecto de Muerte.
> Lo que debe ser todavía no existe más que en nuestro compromiso, en la memoria de todo lo que vive y en lo que tenemos que inventarnos, sembrar y proteger para abrir el camino (ACIN, 2004).

Este texto, el Mandato Indígena y Popular (entre varios otros que nos nombran, definen y desafían) fue comisionado a un colectivo por parte de autoridades, pero fue redactado no por este colectivo sino a pesar del mismo, por uno de estos “externos” que fue capaz de recoger nuestra palabra común y nombrarla en un mandato que no lleva su nombre y que nos nombra en palabra y acción, rescatando el espíritu de nuestra comunidad. Nunca aparecerá su firma ni reclamará su autoría, aunque fuera capaz, sin duda de nombrar desde su soledad, como constelación de nuestra lucha, lo que es nuestra palabra y sentido más profundos.

Con ese espíritu inició un proceso que todavía tiene muchos desafíos pero que sigue caminando pese a la agresión externa e interna: la descolonización de la comunicación. Así nos adentramos más a nuestras asambleas, mingas, reuniones, juntas y espacios comunitarios y espirituales para escuchar a mujeres, hombres, jóvenes y mayores para desentrañar lo que nosotros mismos negábamos como consecuencia de la conquista. Para esos tiempos, incluso en el norte del Cauca donde la “organización” indígena ha sido fuerte, hasta nos llamaban la atención porque nos estábamos metiendo en asuntos que “no eran de nuestro corte, sino de las autoridades”, porque para ese entonces, al parecer los únicos con derecho a pronunciarse frente a problemáticas sociales, culturales, económicas y políticas eran ellos. Las y los comunicadores solo podíamos hablar si era sobre los medios de comunicación, porque esos

temas ya tenían dueños. Sin embargo, pese a todas las consecuencias que esto nos trajo, seguimos adelante formándonos con las comunidades y apropiándonos de las causas de todos los sectores del país para caminar con más propiedad la comunicación otra. Empezamos a repensar muchas prácticas cotidianas no solo a través de los medios sino en nuestra vida propia, que en realidad aún es una réplica de todo lo impuesto. Un trabajo difícil, pero el esfuerzo por hacer-nos conciencia y entender en qué mundo estamos resistiendo, era una obligación de quienes a diario comunicamos con nuestras comunidades.

Revitalización del pensamiento y la práctica para tejer la comunicación otra

Nosotros y nosotras queríamos aprender, entender, contextualizar, documentar, intercambiar, conversar, conocer, saber, defender y muchos verbos más con y desde nuestras comunidades para sentirnos actores políticos de nuestro proceso. De esta forma, no solo nos in-formamos, sino que motivamos y caminamos varias de las acciones colectivas y movilizaciones que se emprendieron desde 2004[86] y que desembocaron en la gran Minga de Resistencia Social y Comunitaria de 2008.[87] Caminamos estas acciones con las comunidades recogiendo, retomando y revitalizando sus inquietudes, propuestas y necesidades que se convirtieron en agendas políticas, que no negaron lo reivindicativo, pero fueron más allá problematizando lo estructural: modelo económico

86 Minga por la Vida, la Justicia, la Alegría, la Libertad y la Autonomía (2004); Consulta Popular frente al TLC entre Colombia y EE UU (2005); Liberación de la Madre Tierra (2005); Cumbre Nacional Itinerante de los Pueblos (2006); Visita por el País que Queremos (2007); Minga de Resistencia Social y Comunitaria (2008).

87 En síntesis, la agenda colectiva de la Minga de 2008 convocó el rechazo radical al modelo económico con los mal llamados tratados de libre comercio; al terror y la guerra en los territorios; a la legislación de despojo; al tiempo que exigió cumplimiento de derechos al gobierno y propuso una agenda popular para las luchas y resistencias. Agenda que se fue desdibujando porque el sentido reivindicativo se sobrepuso de nuevo sobre lo estructural y porque después de esta gran movilización nacional se agudizó la cooptación y captura de las organizaciones indígenas (Rozental, 2009).

transnacional. Pero en 2013, cuando se retomó parcialmente el sentido de la Minga de Resistencia, se firmó un acuerdo sectorial reivindicativo con el gobierno (ONIC, 2013) sin insistir en el cuestionamiento al modelo y sin ratificar el fondo de la movilización que desde los territorios emergió en rechazo al modelo extractivista.

> Definitivamente, con relación a la derogación de los "tratados de libre comercio" y las exigencias en el tema minero energético, hidrocarburos e hidroeléctricas, no se llegó a ningún acuerdo con el gobierno nacional. Esto indica que se avanzó en unos derechos, pero quedan pendientes temas estructurales de los que depende la libertad y la vida nuestra junto con la de nuestra Madre Tierra. Entonces, aunque la Minga ha logrado algunos objetivos concretos en beneficio de nuestras comunidades, las amenazas del mal llamado "libre comercio", del modelo minero energético, del extractivismo y la privatización de los bienes comunes, siguen sobre los territorios y la vida de las comunidades (Tejido de Comunicación, 2013).[88]

Retomando el camino recorrido antes de las grandes movilizaciones, podemos decir que la comunicación otra empezó a constituirse de palabra y acción desde abajo, desde las bases, desde las comunidades, que en últimas, para los indígenas nasa son nuestra máxima autoridad. Pero además de lo comunitario local, la gran riqueza cultural de la comunicación otra se nutrió de tejer en ámbitos globales, desde saber entender cómo funciona el capital en su intento por totalizar hasta reconocer las pequeñas y grandes resistencias y autonomías en su espectro "glocal", porque cada día fue siendo más necesario vernos en el contexto local y global para definir nuestra palabra y acción a caminar. De esta manera, todo lo que producíamos y publicábamos a través de los medios apropiados (radio, internet, impresos, video) venía de un permanente diálogo, discusión y sentir interno de las bases en los espacios propios de las dinámicas comunitarias: mingas, rituales, juntas directivas, asambleas,

---

88 Desafortunadamente, el horizonte autónomo emancipatorio que desde algunos "abajos" comunitarios insiste en ir más allá del Estado y rechazar las políticas estructurales, cada vez está más ensombrecido por la dinámica institucionalista de ACIN, CRIC y ONIC. Quienes recientemente han proclamado reactivar el sentido de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria, pero para consolidar el Estado Social de Derecho (Contagio Radio, 2013).

pero también de múltiples ámbitos externos como acciones de hecho, movilizaciones, paros, trueques, celebraciones, video foros, intercambios de experiencias, entre muchos otros. La comunicación otra empezó a caminar en el espíritu de la comunidad, más allá de cumplirle o servir de altoparlante de un o una dirigente. La comunicación otra inició el doloroso camino del pensamiento nasa que nos llama a armonizar el discurso con la práctica:

La palabra sin acción es vacía
la acción sin palabra es ciega,
palabra y acción por fuera del espíritu de la comunidad
son la muerte.

El Tejido de Comunicación que más de una docena de jóvenes nasa y un par de mestizos fundamos en 2004 (Almendra y Rozental, 2013), se convirtió en hilos, nudos y huecos[89] de tejido no solo del norte del Cauca, sino que pasó a caminar en todo el país y en el Abya Yala, precisamente porque tenía palabra y acción distintas, conscientes, consecuentes con el espíritu de lo que se necesita en el contexto actual para resistir, construir y seguir defendiendo la vida y el territorio desde la memoria histórica, sin someterse, sin venderse y sin perder la dignidad. Tejido que nunca se dejó condicionar por nada ni por nadie a cambio de dinero, pese a las precarias condiciones materiales de la mayoría de tejedores y tejedoras de comunicación.[90] La consciencia, el compromiso y la ética comunitaria fueron

89 "Nudos" son los núcleos de la comunicación, los ámbitos de la palabra que se camina. Personas, colectivos, comunidades y organizaciones dentro y fuera del territorio (internos y externos). "Hilos" tejen los nudos entre sí de modo que cuando se toca una parte del tejido, este vibra en su conjunto. Es la acción comunicativa propia que se sirve de los modos y medios propios y apropiados. "Huecos" son los ámbitos de análisis y reflexión para la acción, donde se identifican, seleccionan, priorizan y abordan temas de fondo o asuntos críticos, que determinan la pervivencia en el territorio.

90 Las y los tejedores de comunicación, en su mayoría, son jóvenes nasa de diversos resguardos indígenas del norte del Cauca, quienes trabajan por su compromiso comunitario, sus deseos de aprender y ganas de aportar al movimiento. Las bonificaciones establecidas colectivamente y en igualdad de condiciones se disfrutan toda vez que consiguen recursos con los resguardos o con la gestión de proyectos y propuestas puntuales externas.

los pilares para comunicar para la verdad y la vida. Se ganó el reconocimiento no solo de la comunidad indígena en los territorios sino también en el ámbito internacional, porque el espacio de la comunicación otra se estableció para informarse, reflexionar, decidir y actuar de la mano de las comunidades internas y externas, con la orientación espiritual, histórica y política que el proceso de resistencia indígena ha dejado como legado desde hace más de 500 años. Todo esto también nos ocasionó amenazas, exilios y hasta muerte, porque con el compromiso de liberar la palabra de los pueblos desde Colombia automáticamente nos convertimos en la piedra en el zapato de los señores de la guerra, de las transnacionales y de los actores armados legales e ilegales, pero también provocó la inconformidad de algunos dirigentes acostumbrados a mandar mandando sin tener en cuenta a sus bases comunitarias.

Palabrandando el camino de la dignidad: acciones pedagógicas

> Mientras los agentes del modelo económico transnacional nos invaden el territorio del imaginario con propaganda y crean agencias para imponer su plan de muerte. Nosotros y nosotras apostamos a tejidos de palabra y acción para caminar dignamente con nuestros pueblos y consolidar nuestros Planes de Vida (Tejido de Comunicación, 2012a).

Nosotras y nosotros en medio de la muerte y el despojo, decidimos conscientemente asumir la comunicación otra, ponerle palabra al camino y caminar esa palabra: tener para ser palabrandando y no ser para tener mercantilizando. Desde allí entendimos que los medios que usamos son medios, pero no son el fin en sí mismos. Que ese fin está en nuestras manos y en la consciencia de colectividad, comunariedad y del arraigo a Mama Kiwe que tenemos como hijos e hijas de ella. Palabrandando reconocemos que los medios apropiados —aunque fueron creados para que unos pocos dominen a las mayorías— nosotros y nosotras, al menos desde nuestro territorio tenemos que transformarlos en herramientas que acompañen, motiven y despierten las consciencias de nuestras comunidades para la defensa de la vida y del territorio. En ese camino, abrimos esta discusión a otras esferas del país, precisamente cuando somos invitados e invitadas a compartir experiencias y a acom-

pañar varias radios comunitarias y diversos procesos de comunicación en decenas de pueblos indígenas y mestizos, pero fundamentalmente cuando realizamos la primera experiencia de la "Escuela de Comunicación: El Camino de la Palabra Digna",[91] donde participaron más de una centena de indígenas, afrocolombianos, campesinos, mestizos y urbanos de varias regiones del país. Desde este espacio, tejidos a la comunicación otra y la educación, palabrandando rompimos varios de los esquemas establecidos por la conquista:

> Esta área de concientización, análisis y acción colectiva desde las realidades de las comunidades y procesos, es un espacio de formación integral en comunicación (espiritual, política, cultural, social, técnica…) para que comuneros y comuneras lean su contexto, identifiquen problemáticas y desafíos para la pervivencia en el territorio y propongan estrategias y acciones desde la comunicación para fortalecer, recrear y defender la vida. En este espacio participaron aproximadamente 120 jóvenes, mujeres y adultos de las diferentes regiones del país. La escuela es un espacio de formación desde la práctica y vivencia cotidiana, plantea acciones comunicativas de acuerdo a los hechos del territorio y promueve además de la formación, la visibilización y la construcción comunitaria. En la escuela "El Camino de la Palabra Digna", al igual que en el Tejido de Comunicación, se articulan formas propias y apropiadas para dinamizar las reflexiones y las acciones colectivas desde el norte del Cauca. Desde esta escuela, motivamos tejidos de comunicación con nudos, hilos y huecos que se tejan con otros de distintos colores, tamaños y texturas, para que cuando uno de esos nudos esté por romperse, inmediatamente tengamos la sabiduría de abordar los huecos más grandes o más pequeños, según la necesidad, y pongamos a funcionar todos los hilos desde donde sea posible defender la vida. Tejidos que expresen las voces negras, campesinas, indígenas y mestizas en resistencia, para responder a la imperiosa necesidad de reescribir nuestra historia frente a la oficial que nos oculta. Es el sueño desde la Escuela, pues venimos explorando, entendiendo y tanteando las formas de comunicación apropiadas, en especial las tecnologías de información y

91 Esta escuela promovida por el Tejido de Comunicación se realizó entre el 2009 y el 2011 en varios resguardos indígenas del norte del Cauca. Vale reconocer aquí también a compañeros "externos" como Manuel Rozental, Mauricio Dorado y Mauricio Acosta, quienes siempre nos insistieron en sembrar la semilla de la escuela de comunicación para que la comunicación otra se floreciera más allá del norte del Cauca.

> comunicación, para usarlas en nuestro beneficio, como también para expropiarlas de sus contenidos propagandísticos útiles al poder que buscan estatizar, controlar y manipular nuestras banderas de lucha, y por ende, neutralizar nuestras organizaciones y resistencias.

En este espacio de formación colectiva desde el Tejido de Comunicación en articulación con más de 20 procesos organizativos participantes del país, organizamos mingas, tulpas, videoconferencias, sociodramas, visitas familiares, programas radiales, asambleas, noticias, crónicas, boletines electrónicos, videoclips, murales, entre muchos que se utilizan según la necesidad de la comunidad. Desde mingas hasta videoconferencias se gestan desde las localidades remotas para in-formarse, reflexionar, decidir y actuar. Participan mayores y mayoras, haciendo memoria de la historia de los procesos; acompañan luchadores sociales aportando a las lecturas de contexto; colaboran universitarios indígenas y mestizos en la capacitación técnica; acuden jóvenes curiosos con hambre de información y de discusión; intercambian con procesos dentro y fuera del país. Se hace minga en un espacio colectivo en el que nadie tiene poder sobre el otro; en el que ninguno de los colaboradores ha terminado de aprender; en el que valen las sensibilidades y las vivencias individuales y colectivas; en el que la autoridad no la tiene quien domina desde un cargo; en el que todas y todos reconocen sus experiencias y su saberes populares; en el que la intención es discutir, criticar, proyectar y recrear conocimientos territoriales que sirvan al contexto actual; en el que se aprende reconociendo, haciendo y proponiendo; en el que nada está terminado y todo está por hacer en medio de las dificultades, agresiones y contradicciones internas que todo proceso vive; en el que la intención es aprender con el otro; en el que la Escuela es solo un pretexto para tejer resistencias. Todo este proceso de Escuela nos dejó una gran experiencia práctica y un sinnúmero de acciones y materiales realizados por compañeros y compañeras, en el espíritu de la comunidad y con el firme propósito de defender los Planes de Vida y el territorio. Después de un año de formación y trabajo, la Escuela culminó su primera fase cuyo grado se basó en prácticas comunicativas aplicadas a abordar desafíos y asuntos críticos en sus comunidades. El Tejido extiende su ámbito

con tejedoras y tejedores formados en "El Camino de la Palabra Digna" y establece un proceso pedagógico para la comunicación de los pueblos indígenas (Almendra, 2012).

Desde esos espacios y en los constantes diálogos nacionales e internacionales aprendimos a tejer colectivamente nuestra palabra desde las memorias, coyunturas, historias, culturas, territorios, contextos, desafíos, contradicciones y demás, que por un lado nos preocupan del Proyecto de Muerte y por otro —pese a la agresión y al despojo— nos motivan a revitalizar, renombrar y resignificar reciprocidad, dualidad, solidaridad, comunariedad entre muchos otros principios constitutivos de nuestros Planes de Vida. De esta manera, las pedagogías comunitarias no son guiones ni recetas especializadas para aplicar solamente desde la comunicación otra, sino estrategias y tácticas individuales y colectivas para palabrandar la vida misma, para promover el pensamiento crítico, que además de permitirnos señalar las contradicciones que tenemos con el capital, nos reclamen reconocer las contradicciones que tenemos en lo comunal. Tal vez para que muy desde abajo (no desde la izquierda), sino desde el vientre de nuestra Mama Kiwe nos hilemos a ella con la fuerza de nuestro cuerpo, para "no vendernos, no rendirnos y no dejarnos engañar", como lo vienen planteando y asumiendo las y los zapatistas.

También definimos que el ámbito de palabrandar está entre reconocer y revitalizar los sentidos espirituales, cosmogónicos, históricos, culturales y estratégicos que nos definen como indígenas, como seres de la tierra para defender este legado que nos ha permitido resistir, pervivir y reconstruir nuestros Planes de Vida, los *Suma Qamaña*, los *Sumak Kawsay*. Y desde allí entender la magnitud de los planes de muerte, de la conquista, del capitalismo, del neoliberalismo, de la modernidad, del extractivismo; conocer sus estrategias para resistirlas y defender la vida toda, defendiéndonos. Ese ámbito, es el que nos define la comunicación otra, nuestro palabrandar, que debemos caminar, precisamente para no caer en la trampa de ellos y caminar palabra y acción dignas, acorde a los mandatos colectivos y comunitarios de nuestras bases que no se cansan de repetir que la paz de nuestros territorios solo se logrará sin extracti-

vismo, sin los mal llamados libres comercios, sin megaproyectos minero energéticos, sin patriarcados y con la real participación desde abajo, es decir, que "la paz que anhelamos es la libertad de nuestros territorios", es la paz de Mama Kiwe en libertad de la mujer sin amarras ni silencio (Almendra, 2011), y el desafío que nos convoca es seguir construyendo desde nuestros "abajos", una paz de los pueblos y sin dueños (Rozental y Almendra, 2013). Porque la solución a la crisis del capital no puede ser la guerra permanente y el saqueo de nuestra Mama Kiwe.

Diversidad para tejer la vida desde el territorio

Para quienes comunicamos para la verdad y la vida, la diversidad se evidencia no solo en vestirnos, hablar, organizarnos, vivir diferente entre pueblos y entre culturas, sino en las distintas formas de resistir el modelo dominante, de rechazar el proyecto de muerte y de construir formas creativas y autónomas para alimentar nuestra búsqueda permanente de convivir en equilibrio y armonía con nuestra Mama Kiwe. La diversidad de nuestra comunicación no solo está en la forma, sino esencialmente en el fondo y los contenidos que nos tejen a Mama Kiwe y esto no solo se ve en los medios, sino principalmente en los territorios. Desde el proceso de comunicación del pueblo nasa no solo hemos promovido nuestra comunicación otra, nuestro palabrandar desde la visión indígena, sino también nos hemos apropiado de experiencias concretas que vienen desde abajo y nos enseñan una ética colectiva y comunitaria donde no caben propietarios de la palabra. En ese sentido, el "mandar obedeciendo" de las y los zapatistas ha sido una de nuestras inspiraciones, pero también otras acciones comunicativas que los demás procesos del Abya Yala tejen en defensa de lo diverso en lo común. Así, en los últimos años venimos intentando tejer la comunicación otra desde la diversidad integral que —en últimas— apunta a revitalizar los pensamientos críticos y las prácticas propias para defender nuestro amor a la Madre Tierra, para fortalecer las resistencias y las autonomías y para gestar otros mundos posibles y necesarios.

Por ejemplo, para el pueblo zenú: comunicar es la forma de expresar nuestro pensamiento, nuestra vida cotidiana. Cuando un cajón

de madera sonaba fuerte era porque ya había panela hecha; cuando uno encontraba un retoño en un cruce de camino era porque la mujer que estaba esperando ya había pasado. Para el pueblo kankuamo es la relación entre el indígena y el territorio: las cabañuelas les permiten a nuestros abuelos leer los tiempos. Conversar tejiendo la mochila es comunicar. La comunicación propia debemos mantenerla y usar todas las herramientas necesarias para que no se pierda.

Para el pueblo wayúu, en cambio, la tierra se comunica con nosotros a través del sueño. Cuando soñamos algo que nos indica peligro, tan pronto nos levantamos debemos hacer una ofrenda, tanto para mitigar el peligro como para agradecerle a nuestros espíritus. El sueño es la comunicación y la protección que nos da la tierra.[92]

Para nosotros los nasa, la orientación para el trabajo comunicativo se hace desde el fundamento político cultural, entendiendo que lo político no va separado de lo cultural, porque se asume como la identidad y el pensamiento ancestral que ha orientado y sigue orientando el camino de los pueblos indígenas. Pervivir de acuerdo a estos principios ancestrales es un hecho político, por eso para los indígenas la cultura no se reduce a folclor como se hace desde la mirada occidental (Tejido de Comunicación, 2013).

Desde el norte hasta el sur de lo que llamaron Colombia, los pueblos indígenas afirman en síntesis que escuchar, dialogar, respetar y defender a Mama Kiwe es el principio constitutivo de la comunicación otra, de todo palabrandar que urge para seguir siendo con otras y otros. De igual forma, manifiestan que es supremamente importante revitalizar el *dai kirisia* como dicen los emberá, el "*Maya misak tab lincha waramik* como dicen los misak, el *wët wët fxi'zenxi* como decimos los nasa, entre otros, expresiones que se refieren a la descolonización no

92 Estos testimonios que aparecen de algunos pueblos indígenas fueron tomados de mis notas personales que escribí escuchando las experiencias comunicativas en los encuentros realizados a lo largo y ancho del país, antes y después (julio a noviembre) del I Foro Nacional de Comunicación Indígena realizado a finales de noviembre de 2012 en Popayán Colombia.

solo del pensamiento, sino también de la práctica vital cotidiana. Que llaman a caminar palabra y acción dignas, diferentes, críticas, propias que como en varias ocasiones nos lo ha reiterado nuestro amigo y compañero Hugo Blanco, nos hagan más salvajes para estar más arraigados a nuestro territorio. Palabras en idiomas distintos que nos desafían a revitalizar los pensamientos propios, los principios mayores, las leyes de origen, los buenos vivires, palabras de la tierra que llaman a la integralidad de todo lo que nos rodea, frente a la agresión constante del capitalismo, es decir, a la reconstrucción de los tejidos naturales que impidan el sometimiento a un solo pensamiento. Como bien lo afirmó Joaquín Viluche, guía espiritual nasa, durante el encuentro Fortalecimiento de lo Político Cultural en los Contenidos Comunicativos, en 2013:[93]

> Hay todo un pensamiento ancestral propio de los indígenas que se ha ido olvidando, perdiendo y negando. Una concepción de los tiempos de la naturaleza que necesitamos entender pero que se han abandonado por el tiempo del capitalismo y la religión católica. Debemos reaprender el lenguaje y el sentir de la naturaleza para encaminarnos nuevamente.

Revitalizar nuestros pensamientos propios para palabrandar con nuestros pueblos es uno de los mayores desafíos para seguir siendo con Mama Kiwe.

El *sxa´w* (sueño) de la política de comunicación indígena

En reconocimiento al trabajo, la experiencia y la articulación comunicativa local, regional, nacional e internacional, el Tejido de Comunicación fue uno de los procesos llamados a sumarse al desafío de proponer con las comunidades algunas líneas estratégicas para empezar a construir colectivamente una política de comunicación nacional. Entonces, recordando el camino recorrido en el país y articulándonos, pese a contradicciones internas con el Programa de Comunicaciones del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y con el Sistema de

93 Este encuentro lo realizamos en Santander de Quilichao, Cauca, del 27 y 28 de octubre de 2013, desde el Tejido de Comunicación y con la participación de varios comunicadores y comunicadoras indígenas del Cauca.

Información y de Comunicación de la Organización Nacional Indígena del Cauca (ONIC), iniciamos el *sxa´w* colectivo intercambiando en encuentros regionales y nacionales con procesos de comunicación indígena para discutir el sentido y los principios de la comunicación otra que queríamos posicionar internamente. Luego avanzamos en lo que sería una propuesta básica de política de comunicación indígena, entendiendo que esta abarca precisamente todo lo que nos convoca, lo que somos, los sentidos, los principios, los sueños, lo que anhelamos, lo que soñamos, lo que necesitamos y lo que vamos a seguir caminando como hijas e hijos de la Madre Tierra para liberar palabra y acción tejidas al territorio. Sabiendo que este podría ser un instrumento útil no solo para armonizar y guiar la comunicación indígena frente a la agresión y negación externa, sino también para consolidar internamente los procesos comunicativos dentro del movimiento y con otros. Por eso, para nosotros siempre fue claro que este era un instrumento que podría generar mecanismos y formas jurídicas concretas para garantizar nuestra comunicación, aunque todo dependía de lo que se requería para la defensa de la vida en el territorio frente al capital y a nuestras propias contradicciones.

En ese espíritu, acompañamos y facilitamos varios encuentros regionales para pensarnos nuestro palabrandar,[94] obviamente con todo el apoyo y la organización de Comunicaciones CRIC y ONIC, ya que fuimos parte del "equipo técnico" de la política de comunicación. La esencia de los encuentros previos se recogió y se llevó para tejerse con otros procesos nacionales e internacionales en el Primer Foro de Comunicación Indígena, realizado a finales de 2012 en Popayán, Cauca. Así, uno de los resultados más importantes de este foro fue concretar, reafirmar, aprobar y declarar los siguientes principios de nuestro palabrandar, que ya venían emergiendo desde los encuentros regionales:

94 Es importante reconocer que aunque los delegados para este trabajo colectivo y quienes promovimos las propuestas desde el "equipo técnico" éramos Manuel Rozental, Dora Muñoz y yo, el Tejido de Comunicación en pleno participó activamente de todas las decisiones y acciones al respecto.

Cosmovisión y relación con la Madre Tierra.

Autonomía de nuestros procesos de comunicación basados en nuestra Ley de origen y espiritualidad. Fortalecer comunicativamente la autoridad, la unidad, la tierra y la cultura desde el movimiento indígena. Comunicar desde nuestra propia espiritualidad, liberar el territorio del imaginario y descolonizar nuestra palabra y acción para seguir siendo con los seres de la Madre Tierra.
Resistencia para consolidar nuestros procesos autónomos. Consolidar los procesos de información, educación, reflexión, decisión y acción para entender la agresión y defender la vida. Usar estratégicamente las formas de comunicación propias y los medios de comunicación apropiados para concientizarnos y movilizarnos de la mano de las comunidades,
Tejidos entre pueblos y procesos a través de mingas de pensamiento y acción para acompañarnos en el camino de la palabra y en la defensa del territorio colectivo con los pueblos. Tejidos y redes de comunicación indígenas y populares.
El valor de la palabra y el pensamiento que permitan actuar para comunicar en consecuencia con nuestros principios organizativos. Comunicar críticamente la palabra del pueblo y para el pueblo, no para profundizar contradicciones, sino para reconocerlas y superarlas en comunidad.
Bajo estos principios, esta Minga de la Palabra reafirma que la comunicación es integral para los pueblos indígenas, presente en todos los ámbitos del territorio, por esto es fundamental para nuestras familias, comunidades, procesos organizativos, resistencias y Planes de Vida. Nuestra comunicación natural nos identifica como seres colectivos, porque siempre estamos intercambiando, dialogando, sintiendo, pensando, soñando y expresando en comunidad. Tiene como fundamento una ética y una espiritualidad donde los contenidos, los sentimientos y los valores son esenciales para la vida y la convivencia entre los seres. Por eso para los pueblos indígenas es fundamental la relación con los espíritus, con el agua, con el fuego, con el viento, con las plantas, con los animales y con todos los hijos de nuestra Madre Tierra. Igual que cuando recorremos nuestros territorios ancestrales, cuando escuchamos, cuando nos armonizamos con nuestros guías espirituales, cuando caminamos la palabra de los pueblos en defensa de la vida y del territorio (I Foro Nacional de Comunicación Indígena, 2012).

Este foro nos mostró el camino a seguir a partir de cosechar el sentido de las discusiones, aportes, sugerencias y planeamientos que se

dieron en las diversas mesas de intercambio, por ello nos propusimos reiniciar el trabajo en los territorios con hombres, mujeres, mayores, jóvenes y autoridades de las comunidades para hacer nuestro primer Plan Estratégico Nacional,[95] porque hasta el momento lo que habíamos encontrado en la mayoría de procesos eran planes de actividades que obedecían a la coyuntura (Equipo Técnico Política de Comunicación Indígena, 2012), pero el pensamiento para la acción estratégica desde la comunicación otra estaba aún sometido a las agendas del día a día de los colectivos de comunicación. Identificamos para el plan estratégico seis ámbitos fundamentales para la vida en los territorios: 1) cosmovisiones, 2) procesos de comunicación, 3) movimiento indígena, 4) actores sociales y populares, 5) gobierno y otras instituciones y 6) el modelo económico. La intención era trabajar estos ámbitos con tres preguntas fundamentales: ¿cómo estamos?, que abarcaría todo lo que nos duele en el territorio; ¿cómo deberíamos estar?, refiriendo al buen vivir y estar sanos sin dolores; y ¿cómo, con quién, cuándo y con qué curarnos a corto mediano y largo plazo?, es decir, todas las estrategias para caminar del estado de dolencia a la posible curación de la mano de las comunidades.

Debíamos trabajar todo esto con la comunidad, las autoridades, las organizaciones y muchos más para responder a los seis ámbitos identificados en el Plan Estratégico Nacional. Con esto bien discutido, alimentado y consolidado desde los territorios, con seguridad todo lo que venía después en camino a la propuesta de política de comunicación, sería más fácil de construir.

Como en todos los procesos, todas y todos no pensamos, sentimos ni actuamos de la misma forma, y como consecuencia de la conquista, muchos de nuestros hermanos y compañeros responden a intereses económicos, politiqueros, personales, institucionales que terminan sacrificando los principios y sentidos colectivos y comunitarios acordados por consenso, tal y como sucedió con este *sxa´w* que ayu-

---

95 Todos los talleres, reuniones, encuentros y demás espacios para pensar, discutir, proponer e iniciar colectivamente el Plan Estratégico Nacional fueron facilitados y promovidos por Manuel Rozental.

damos a inspirar comprometidos y desinteresadamente desde el Tejido de Comunicación. Y como en todos los procesos nos encontramos con contradicciones políticas, pero más grave aún, con la discriminación y el señalamiento contra comunicadores y comunicadoras que intentamos palabrandar la crítica y el pensamiento nasa. Entonces me vi obligada a tomar la decisión individual de retirarme del equipo técnico para evitar legitimar una propuesta "política de comunicación diferencial" que tendía a supeditar la comunicación otra a la obtención de dinero y para evitar más tensiones internas con algunas autoridades indígenas que aún hoy siguen señalándonos como "ruedas sueltas" porque desobedecemos el autoritarismo. Decisión que luego discutimos colectivamente y el Tejido de Comunicación la respetó y la asumió. Así nos vimos obligados a tomar distancia de este proceso que iniciaba a caminar autónomamente con las comunidades. Por esto, lo que nos duele internamente es que la mayoría de quienes planteamos la dignidad frente al gobierno, frente al autoritarismo interno y por respeto a nuestras comunidades y a nosotros mismos, seguimos sufriendo las consecuencias de intentar ejercer la ética y la coherencia colectivas.

Sumado a lo anterior, el sentido político, el espíritu y en particular, el camino del plan estratégico que veníamos estableciendo, quedó suspendido y sometido a algunas autoridades indígenas que ni siquiera se han interesado por la comunicación otra, sino que pretenden que la comunicación esté a su servicio, es decir, que la comunicación se institucionalice, promueva a los dirigentes, promocione los temas que ellos imponen y solo cumplan con informar a las bases evitando los espacios de discusión, debate y decisión colectiva. Entonces, con mucha tristeza,[96] todas y todos hasta 2013 renunciamos a seguir siendo parte del equipo técnico de la política de comunicación indígena en Colombia. Aun así y pese a los constantes distractores e incumplimientos del gobierno nacional (Servindi, 2013), nosotros y nosotras deseamos que

96 Pese a esta decisión argumentada y colectiva, a partir de 2014 el coordinador del Tejido de Comunicación decidió, individualmente, seguir participando en estos espacios que hasta hoy no han mostrado mayores alcances políticos, ni internos ni externos.

quienes quedaron allí hagan todo el esfuerzo por superar esas grandes barreras internas y externas que siguen acorralando la comunicación otra; que tengan el valor de no callar para denunciar; que rescaten la dignidad para no dejarse someter y que caminen con sus pueblos la palabra y la acción necesarias para un palabrandar colectivo, sin dueños y de los pueblos.

Desafíos para palabrandar: éticos, políticos y estratégicos

Recuerdo que hace un par de años, precisamente cuando se realizó la I Cumbre de Comunicación Indígena del Abya Yala en Colombia, hablábamos de la necesidad de fortalecer una comunicación más política y estratégica (Almendra, 2010b), porque hasta esos momentos primaba lo instrumental y técnico. Pero con el pasar de los años se ha avanzado poco y aunque es indispensable lograr más en lo político-estratégico, en el contexto actual es urgente definir, apropiar y caminar una ética comunitaria arraigada a Mama Kiwe. De igual forma, cuando analizábamos la posibilidad de empezar un proceso colectivo para trabajar una política de comunicación indígena, decíamos que había tres desafíos claros a tener en cuenta, al menos así los presenté en el I Foro Nacional de Comunicación Indígena, en una ponencia a nombre del Tejido de Comunicación (2012b):

> 1. El camino de nuestros saberes ancestrales resulta indispensable para salvar la vida toda ante el suicidio irremediable hacia el que vamos. 2. El saber indígena que se camina y se debate y se reflexiona colectivamente no es la cárcel de las costumbres sino el fundamento del tejido colectivo de futuro y 3. Como carecen de argumentos para negar las verdades que nos hacen indígenas, o sea, comunicadores de la Madre Tierra y para ella, nos niegan los recursos para asfixiar el saber y el camino. Este último para algunos se resolvió con la entrega de recursos del gobierno, pero a nuestro parecer los tres desafíos siguen latentes y todavía falta mucho tiempo y proceso para avanzar y abordarlos con la profundidad que requiere nuestra comunicación otra.

Para nombrar los desafíos de nuestro palabrandar es necesario volver siempre al contexto, a todo lo que estamos viviendo, precisamente a

esas estrategias del proyecto de muerte que siguen vivas en nuestro territorio: terror y guerra; legislación del despojo; sometimiento ideológico; y con mayor énfasis y fuerza; la cooptación que amigos como Hugo Blanco llaman "captación" y Raquel Gutiérrez nombra como "captura".[97] Las anteriores son impuestas y desarrolladas en todo el Abya Yala, precisamente para garantizar que el modelo extractivista minero energético con sus tratados de "libre comercio", continúe sin obstáculos, sin resistencias y se imponga en todos los territorios para convertirnos en mercancía. En ese propósito, podemos decir que en Colombia, en el momento actual, todas las estrategias avanzan sin mayores problemas, en particular, la cooptación-captación-captura. Para nadie es un secreto que mientras se habla de paz en La Habana, entre el gobierno colombiano y las guerrillas de las FARC, en nuestros territorios siguen masacrando a hombres y mujeres del campo que se oponen al modelo económico impuesto (Seguel, 2014). Seguramente porque en la mesa más allá del cese al fuego —como lo ratificamos cuando nos referimos a la paz de los pueblos sin dueños (Rozental y Almendra, 2013)— se está negociando la repartición del botín Colombia, ya que el modelo económico no se ha tocado:

> Las contrapartes nacionales de este modelo económico están constituidas por pequeños grupos exclusivos y excluyentes, necesariamente aliados y vinculados a la generación y transferencia de valor al capital corporativo global que los condiciona. Estos grupos constituyen y detentan el poder en Colombia, sustentado en el control sobre la riqueza: naturaleza, trabajo y ahorro. Son el Estado colombiano. Se trata de sectores que concentran privilegios asumiendo por principio que su bienestar es el bienestar de la nación y su codicia, es un derecho incuestionable. No se trata, en la actualidad, de un sector monolítico y homogéneo.
>
> La lucha por entrar a los ámbitos del privilegio y controlar para su beneficio la institucionalidad y los recursos de poder es dura y, en el caso colombiano, particularmente violenta y cruenta. El dominio sobre territorios, el gobierno y la población requieren de altos niveles de coerción, a la vez que

97 Las ideas generales que presento de Hugo Blanco Galdós y de Raquel Gutiérrez Aguilar las recuperé de mi agenda personal de 2012, en la que tomé notas de uno de los intercambios que sostuvimos vía skype, convocado por Pueblos en Camino, iniciativa que busca tejer autonomías entre pueblos y procesos. Para ver más información sobre esta iniciativa leer a Rozental y Almendra (2014).

de estrategias de generación de sometimiento y consenso. Esta estructura de poder vertical, basada en el privilegio excluyente, ha establecido una permanente contradicción entre lo legítimo y lo legal, la criminalización de la lucha por la supervivencia y la legitimación de la violencia y de la criminalidad como mecanismos para acceder tanto a la supervivencia como al poder, a bienes y beneficios. La estructura y dinámica sociales son violentas y promueven la violencia como condición tanto para mantenerse y proteger la concentración de poder como para lograr cambios. Los poderosos, a su vez, surgen y blindan su privilegio a través del apoyo corporativo-imperial, su afluencia económica, el terror, la propaganda y las políticas públicas para su beneficio. Las burguesías tradicionales, constituidas en "clases dirigentes" son dinastías hereditarias (Pastrana, Santos y otras) que se han visto obligadas a competir y hacer alianzas con clases y grupos emergentes (es el caso de Álvaro Uribe Vélez) que se abren paso controlando recursos, mercados (legales e ilegales), territorios y fuerzas (militares y paramilitares).

Se consolidan mafias desde arriba y desde abajo, jerárquicas y verticalmente articuladas, con capacidad de someter entre sí al país y a su población dominada a su imagen y semejanza. Todo esto se encubre con discursos, rituales y hábitos que generan una apariencia de civilidad, democracia y respeto por la ley, el "honor" y el debate abierto de ideas y argumentos de modo que, los buenos modales y el respeto por las instituciones se constituyen en dispositivos de selección, inclusión excluyente y normas de sometimiento. Vale todo para llegar arriba donde el código de formalidades y las apariencias encubren-difícilmente, la corrupción y el terror. Sentarse a la mesa desde la que se controla el poder en el marco del país-producto del capital transnacional, es una disputa cruenta entre contradictores y enemigos hasta establecer equilibrios frágiles y temporales, según convenga más la alianza o la coexistencia que la eliminación del contrincante. Tal es el ejercicio de la política y del poder en Colombia: la disputa por un botín entre unos pocos que manipulan bases para su beneficio, bajo toda clase de pretextos y argumentos (paz, democracia, desarrollo, progreso, etc.). Desde la perspectiva de estos grupos, la Mesa de Negociación con la insurgencia es simultáneamente, un intento de esta por acceder al poder a través de un acuerdo y una disputa entre quienes calculan que, al permitir a la insurgencia un espacio restringido, consolidan la institucionalidad y defienden (o incrementan) su parte del botín con el cese al fuego y quienes insisten en eliminarla con el mismo propósito.

Nosotros y nosotras desde el dolor de nuestras comunidades obviamente esperamos que las negociaciones de La Habana lleguen a un final satisfactorio para que los actores en conflicto cesen su guerra contra nuestros pueblos, pero lamentamos profundamente que tanto esas negociaciones como las que se vienen dando con los movimientos sociales del país, sigan dando solo luchas reivindicativas, sin tocar los asuntos estructurales que en últimas apuntan al modelo económico impuesto para sacar de la crisis al capital, mientras nuestras culturas, pueblos, territorios y vidas están siendo empobrecidas y tienden a desaparecer por la codicia. Por ello decimos que el terror y la guerra siguen intactos: mientras hablan de "paz", la violencia de las trasnacionales sigue viva, seguramente porque en la mesa lo que se está gestando es la repartición del botín Colombia, que prevé el cese al fuego, pero —como ya hemos reiterado— la paz la tenemos que construirla nosotros desde abajo, dándole libertad a nuestra Mama Kiwe.

La legislación del despojo también sigue avante privatizando y poniendo los bienes comunes al servicio de las transnacionales, apoderándose de todo y despojándonos de los mínimos básicos que debe garantizar el gobierno para una vida digna de cada una y uno de los colombianos. Mercantilizando hasta las semillas que milenariamente nuestros ancestros han cuidado, protegido, criado y diversificado para que haya vida. Firmando decenas de acuerdos dizque de libre comercio, pero encarcelan, someten y acaban con el agro y la vida digna de quienes viven con la Madre Tierra. Aprobando leyes y decretos para despojarnos de los bienes comunes y seguir sometiéndonos a la muerte.

El sometimiento ideológico continúa mercantilizando territorios de pensamiento, de palabra de acción a través de la propaganda. Los medios criminalizan las movilizaciones que exigen cambios; tergiversan y desvirtúan las luchas de abajo; encarcelan a quienes intentan obedecer a sus pueblos (Pueblos en Camino, 2015) y nublan las miradas para que pensemos y vivamos como el modelo nos lo impone. La escuela nos sigue colonizando y las religiones nos siguen aculturizando. El entretenimiento y el consumismo son la base constitutiva de la propaganda

que día a día vemos, escuchamos, leemos y vivimos. En ese propósito, la cooptación-captación-captura se facilita, porque no solo nos cambia cómo nos vemos, sino lo que pensamos y hacemos.

De esta manera, la cooptación-captación-captura en los últimos años ha permeado no solo personas, sino también colectivos y hasta procesos enteros. Como bien lo explica Raquel Gutiérrez Aguilar,[98] esta estrategia contempla la captura semántica, política y organizativa que pueden darse en diversos órdenes o simultáneamente, como creemos que se ha profundizado en el movimiento indígena desde el Cauca.

La captura organizativa inició seleccionando a algunos líderes y dirigentes del movimiento, tratándolos muy bien y seguramente amenazándolos para lograr que hagan lo que el gobierno necesita; facilitándoles los medios para hacer su trabajo “dirigencial”; atendiendo muchas de las necesidades de la organización y de ellos como individuos. Todo eso promovido principalmente por las ONG y el gobierno, que siempre les garantizó las comodidades a algunos para ir a dialogar a la capital con el capital. Ellos y ellas, en su mayoría, se han convertido en referencias nacionales e internacionales, internamente son quienes toman las decisiones casi siempre sin consultar a sus bases. La captura política se ha dado en la medida en que tanto las ONG como el gobierno capturan nuestro discurso, lo despojan de sentido y le cambian el significado; repiten y repiten en todos los ámbitos para confundir, pero ellos y sus agentes internos aunque hablan en nuestro propio “idioma”, en realidad están promoviendo y haciendo todo lo contrario. Ellos y ellas mantienen la retórica públicamente, reivindicando el mismo discurso de nuestros pueblos; hablando del Buen Vivir y de los Planes de Vida en autonomía, pero lo que siempre están negociando son lugares y recursos del sistema, pues las transformaciones y cambios estructurales solo se nombran pero no se tocan. La captura semántica se da precisamente cuando nos roban hasta nuestra propia palabra, nuestra manera de nombrar, pues ellos y ellas usurpan términos, concepciones, prácti-

98 Intercambio virtual realizado a mediados de 2012 a través de Pueblos en Camino (www.pueblosencamino.org).

cas que hemos revitalizado y estamos consolidando para el camino de nuestra autodeterminación y autonomía, por ejemplo: tejidos, mingas, tulpas, Madre Tierra, entre muchos otros, pues tienen la capacidad y el dinero suficiente para crear cada institución con los mismos nombres de las nuestras. Ellas y ellos nos despojan de nuestra palabra desde adentro y desde afuera, para legitimar el despojo y la muerte contra nuestros pueblos. En sus discursos aparecen como nuestros redentores, como si estamos en la misma y como si nos están ayudando, pero todo es una farsa para confundirnos, vendernos-comprarnos y someternos.

Estas son algunas capturas que vemos muy por encima en nuestro proceso, que necesitamos analizar con más profundidad, que requerimos investigar, que queremos comparar con otros pueblos y que además queremos poner en diálogo y discusión en nuestras comunidades, porque —como ya dijimos— esto pasa más allá de Colombia y hace parte de una estrategia global de despojo que coopta, captura, capta, contiene, detiene, neutraliza. Justamente compartiendo con integrantes de procesos de base que señalan y critican la burocratización, al tiempo que intentan gestar su autosostenimiento para romper la dependencia del gobierno y de las ONG para comunicar, podemos decir que también en México, Perú, Bolivia, Argentina, Chile, etc. está pasando exactamente lo mismo. De allí que los grandes desafíos en nuestro palabrandar siguen siendo políticos y estratégicos —como lo mencionamos en la I Cumbre de Comunicación del Abya Yala—, pero con mayor urgencia éticos porque es necesario definir más allá del lado que estamos, quiénes estamos siendo, para qué estamos comunicando y quiénes se benefician con nuestro palabrandar. En ese contexto, vale la pena mirarnos al espejo y reconocer el reflejo de nuestra palabra y acción para problematizar, si ya somos ellos convertidos en agentes del sistema con un discurso transformador y emancipador o si seguimos siendo esa diversidad de lo común arraigada al vientre de Mama Kiwe, pese al constante acecho de la totalidad capitalista y a nuestras propias contradicciones.

Desde la experiencia que se sigue haciendo semilla con las comunicaciones otras, nos atrevemos a desafiarnos para seguir en nuestro

compromiso por ratificar la vida y al mismo tiempo rechazar la muerte que nos impone el sistema dominante. Por eso, aunque es también colonial categorizarnos y ser demasiado esquemáticos, nos atrevemos a plantear algunas formas de comunicadores y comunicadoras indígenas, que nos dan pistas para reflexionar, decidir y actuar el camino que queremos palabrandar en el espíritu de la comunidad:

- Comunicador/a cómodo/a: son aquellos y aquellas que usan el discurso comunitario y las reivindicaciones de los pueblos solamente para conseguir dinero venga de donde venga; son las y los que se acomodan al patrón de turno para que le garantice el estatus; son quienes se adecúan muy bien y le garantizan un espacio a sus allegados y cómplices a donde vayan; son quienes repiten y le hacen solamente eco a palabra e imagen de los "líderes" de turno; son los y las que folclorizan las resistencias y las culturas de sus pueblos; son quienes descalifican peyorativamente a quienes siguen desafiando al autoritarismo interno y externo; son quienes tienen precio y solo les importa su propio protagonismo, rellenar y cumplir bien con lo que les manden desde arriba. Muchos y muchas aunque hablan y se ven como indígenas son bien cómodos para el sistema, para el gobierno y para quienes desde adentro se sirven de la comunicación para promoverse.
- Comunicador/a ingenuo/a: son muchos y muchas que siguen creyendo en los "cuentos de hadas"; que mientras nos están matando y despojando, ellos y ellas se indignan con la traición en una telenovela; son quienes creen rotundamente y nunca cuestionan ni siquiera la propaganda de los medios masivos en contra de sus propios pueblos; son quienes solo se alimentan de la información rápida que el sistema circula para someternos; son quienes veneran y hasta idolatran a personas dentro y fuera del proceso solo porque ocupan un cargo o son famosos; son quienes hablan solo cuando hay que repetir el discurso de las y los "líderes"; son quienes nunca tienen autocríticas ni propuestas, solo saben alabar; son quienes por un pasaje y una comida se van a donde sea sin importar a qué;

son quienes no les interesa definir una posición política práctica, solamente obedecer la orden, venga de donde venga; son quienes se meten a todas partes solo por estar, pero no son en ninguna parte.

- Comunicador/a incómodo/a: son quienes viven la comunicación por compromiso y vocación con sus pueblos, que comunican desde la realidad, la vida y la defensa de los territorios, que cuestionan las verdades absolutas que vienen de afuera y surgen desde adentro. Son las comunicadores y los comunicadores incómodos/as para el régimen pero también para el verticalismo y autoritarismo interno. Son aquellos y aquellas que vienen definiendo la comunicación otra desde la práctica territorial; son quienes veneran a los espíritus por cosmovisión propia no solo para que los demás los vean; son quienes están revitalizando la comunicación propia en palabra y acción. Así son las y los que caminan con sus comunidades y le facilitan la palabra a través de formas y medios de comunicar; que obedecen a sus máximas autoridades: las bases comunitarias. Son quienes que reconocen sus errores y los asumen con sabiduría, que aceptan críticas y proponen alternativas con la comunidad y caminan la comunicación con o sin recursos económicos.

Este recorrido y este atrevimiento, es decir, nombrar de manera esquemática y con una carga sentimental que emerge de mi experiencia individual y colectiva de lo vivido en el Abya Yala, y en particular desde nuestro Cauca, no debe leerse como una receta para aplicar, más bien debe tomarse como un espejo de una de tantas experiencias en Abya Yala, que se comparte con quienes deciden mirarse y ojalá se propongan revisar, comparar e investigar a profundidad estas tendencias (nosotros tenemos que hacerlo constantemente). Porque promover, apoyar y visibilizar a las y los comunicadores cómodos es parte de una gran estrategia de cooptación de las transnacionales y los gobiernos. En consecuencia, las y los convocamos a reflexionar autocríticamente, porque la idea no es definir quién es bueno y quién es malo, sino palabrandar la ética comunitaria que nos permita reconocer y abordar las contradic-

ciones con el sistema dominante, pero también asumir con sabiduría las contradicciones internas. Por eso reiteramos la necesidad de mirarnos al espejo, para que no sean quienes nos ven como enemigos por caminar el pensamiento crítico quienes nos identifiquen y señalen, sino nuestros propios actos. Con seguridad esto ayudará a oxigenar y alimentar nuestros ámbitos de diálogo, reflexión, decisión y acción comunes.

Como decíamos antes, la intención de proponer estas características, más allá de juzgar, es convocar a que todas y todos nos miremos en el espejo, reflexionemos y sentipensemos tejidos a la Madre Tierra, es decir, retomar con quienes lo vean necesario no solo que quedó abandonado en el Plan Estratégico Nacional que daría las pautas generales para caminar hacia una política de comunicación indígena en Colombia, sino sobre todo el sentido de la comunicación otra, de nuestro palabrandar incómodo para el sistema, para seguirnos sumando a tejidos arraigados a defender la vida toda.

Para esto es necesario preguntarnos y respondernos honestamente: ¿qué comunicadores y comunicadoras en realidad somos hoy?, ¿hacia dónde necesita nuestro pueblo que transitemos?, ¿cómo trazar colectivamente senderos de resistencias y alternativas emancipadoras desde el palabrandar comunitario?, ¿de qué manera podemos aportar desde lo local y lo global para desmercantilizar lo que nos han impuesto como comunicación? Algunos y algunas —con contradicciones, errores y vacíos— lo estamos haciendo, por eso decidimos tomar distancias de muchos espacios y estructuras que aunque tienen buenas intenciones, en la práctica están más sometidos a condiciones que no permiten palabrandar con la libertad que nos exige la defensa de Mama Kiwe y la resistencia a la tormenta que ya estamos sufriendo.[99] Entonces optamos por volver a empezar, pero bien desde abajo, con Pueblos en Camino, en el espíritu de tejer autonomías entre pueblos y procesos desde donde

---

99 La tormenta hace referencia a la catástrofe y al colapso que se vive en todo el mundo con la mercantilización y agotamiento de los bienes comunes, como lo han planteado las y los zapatistas en el Seminario de Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista realizado en mayo de 2015 en Chiapas.

camine el pensamiento crítico en el espíritu de la comunidad. Así es como vuelven los desafíos para todas y todos en el camino de sembrar, abonar, alimentar, cuidar y cosechar permanentemente las acciones pedagógicas para palabrandar la vida, que desbordan hasta la categoría que nos define como indígenas. Y por esto, finalizamos retomando las palabras del compañero Moisés durante el seminario de Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista, realizado en Chiapas, México, en mayo de 2015. Palabras con las que nombraba que ser zapatista va más allá de México, más allá del ser indígena y más allá del zapatismo, porque el desafío frente al sistema dominante lo debemos asumir todas y todos con rebeldía y autonomía para liberarnos, y en ese liberarnos" —a nuestro modo de ver— está contenida también la libertad de la Madre Tierra y la libertad del territorio del imaginario. A continuación algunos párrafos de la palabra del Subcomandante Moisés:

> Aquí lo que se necesita es tener claro cómo es ser zapatistas. Ser de zapatista es estar bien decidido, decidida, *decidoa*, bien puesto y puesta y *puestoa*. Porque no es de presumirse, sino de trabajar, organizar y luchar silenciosamente hasta llegar con las últimas consecuencias, es decir, teoría y práctica. No es ser zapatista ponerse un pasamontaña y ya, sino es organizarse y destruir el sistema capitalista.
> No es ser zapatista decir con palabra "soy zapatista", sino es decidirse hasta la muerte luchando.
> No es ser zapatista hablar del zapatismo, sino es estar trabajando colectivamente con los pueblos organizados.
> No es ser zapatista estar cuando está en moda como nos dicen, y ya no estar cuando se está sufriendo por el ataque del mal sistema, del mal gobierno.
> No es ser zapatista, ponerse uniforme, disfrazarse decimos, para ir a entregarse con el mal gobierno, porque el zapatista no se rinde.
> No es ser zapatista decir que yo soy comandante del EZLN y hacer que se está dialogando por paga y proyectos con el mal gobierno, porque el zapatista no se vende.
> No es ser zapatista buscar y llegar a ponerse bajo los que quieren cargo y paga y que luchan solo cada 6 años o cada tanto que se pone el mercado de cargos.
> El zapatista lucha por un cambio total y lucha toda su vida y no claudica.
> O sea no cambia su pensamiento según la moda o según convenga o según qué color es más bonito en el mercado.

No es ser zapatista estar en 2 lados, partidista y zapatista. Porque el partidista quiere que cambie el color del que manda. En cambio el zapatista quiere cambiar todo el sistema, no una parte, sino que todo. Y que en el pueblo mande y nadie lo mande.
No es ser zapatista que nunca se tiene miedo. Sí se tiene a veces, pero se controla y se sigue en la lucha.
No es ser zapatista tener mucha rabia y no se organiza, sino se tiene que organizarse y con mucha dignidad.
¿Quién dice cuándo vas a ser zapatista? Los pueblos.
¿Quién dice cómo es ser zapatista? Los pueblos.
¿Quién dice hasta cuándo deja de ser zapatista? Los pueblos (Participación de la Comisión Sexta del EZLN, 2015).

Referencias bibliográficas

ACNUR. (2013). "ACNUR-Colombia". [Disponible en: http://www.acnur.org/t3/donde-trabaja/america/colombia] consultado el 13/10/2015.

Almendra, Vilma y Emmanuel Rozental. (2013). "Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca-ACIN". [Disponible en: http://www.nasaacin.org/informativo-nasaacin/3-newsflash/6873-tejiendo-el-camino-de-la-palabra-comunicar-ya-no-es-lo-que-nos-imponen] consultado el 05/10/2015.

Almendra, Vilma. (2010a). *Encontrar la palabra perfecta: experiencia del Tejido de Comunicación del Pueblo Nasa en Colombia*. Colombia: Universidad Autónoma de Occidente.

———. (2010b). "Comunicadores churrúas: marquemos un norte nuestro norte es el sur". [Disponible en: http://caio.uy.over-blog.com/article-colombia-los-pueblos-reclaman-una-comunicacion-mas-politica-y-estrategica-60319565.html] consultado el 02/10/2015.

———. (2012). "Aprender caminando: somos con otros y estamos siendo en relaciones". En: *Revista Educación y Pedagogía de la Universidad de Antioquia*, enero-abril de 2012, nº 24, pp. 47-62.

Comisión Sexta del EZLN. (2015). "El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista". México.

Equipo Técnico Política de Comunicación Indígena. (2012a). "Pueblos en Camino". [Disponible en: http://pueblosencamino.org/index.php/asi-si/culturas-y-cosmovisiones/412-apostando-al-tejido-de-palabra-y-accion-desde-comunicacion] consultado el 01/10/2012.

———. (2012b). "Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca-ACIN". [Disponible en: http://www.nasaacin.org/noticias/3-newsflash/5362-planear-estrategicamente-es-el-desafio-de-las-y-los-comunicadores-indigenas] consultado el 13/10/2015.

Gutiérrez, Raquel *et al.* (2011). *Palabras para Tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*. Oaxaca: Pez en el Árbol.

Hale, Charles. (2005). "El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'". En: Propaz (ed.), *Paz y democracia en Guatemala: desafíos pendientes*. Guatemala: Fundación Propaz.

Mandato Indígena y Popular. (2004). "Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca-ACIN". [Disponible en: http://www.nasaacin.org/mandato-indigena-y-popular] consultado el 05/10/2015.

Mesa Permanente de Concertación de los Pueblos Indígenas de Colombia. (2013). "Servindi: servicios de comunicación intercultural". [Disponible en: http://servindi.org/actualidad/92917] consultado el 02/10/2015.

ONIC. (2013). "Organización Nacional Indígena de Colombia". [Disponible en: http://www.nasaacin.org/minga-social-2013/6400-acuerdos-entre-el-gobierno-ind%C3%ADgena-de-la-onic-y-el-gobierno-nacional] consultado el 05/10/2015.

Paz, Emilsen. (2013). "Contagio Radio". [Disponible en: http://www.contagioradio.com/mas-de-30-000-indigenas-acuerdan-reactivar-la-minga-de-2008-articulo-14250] consultado el 10/10/2015.

Primer Foro Nacional de Comunicación Indígena. (2012). "Pueblos en Camino". [Disponible en: http://www.pueblosencamino.org/index.php/asi-si/resistencias-y-luchas-sociales02/427-colombia-pronunciamiento-del-foro-nacional-de-comunicacion-indigena] consultado el 05/10/2015.

Pueblos en Camino. (2015). [Disponible en: http://www.pueblosencamino.org/index.php/asi-no/extermino-terror-y-guerra/1463-el-proposito-de-la-propaganda-racista-feliciano-la-primera-victima] consultado el 15/10/2015.

Rozental, Emmanuel. (2009). "Cedetrabajo". [Disponible en: http://cedetrabajo.org/wp-content/uploads/2009/12/45-6.pdf] consultado el 13/10/2015.

Rozental, Emanuel y Vilma Almendra. (2013). "Pueblos en Camino". [Disponible en: http://www.pueblosencamino.org/index.php/asi-si/resistencias-y-luchas-sociales02/455-la-paz-de-los-pueblos-sin-duenos] consultado el 07/10/2015.

———. (2015). "En busca de los guerrer@s de la paz". [Disponible en: http://issuu.com/enbuscadelos.guerrerosdelapaz/docs/palabras_para_tejernos_nota_final] consultado el 06/10/2015.

Seguel, Alfredo. (2014). "Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca-ACIN". [Disponible en: http://www.pueblosencamino.org/index.php/component/allvideoshare/video/latest/colombia-mientras-negocian-la-paz-siguen-matando-al-pueblo] consultado el 13/10/2015.

Tejido de Comunicación. (2012a). "Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca-ACIN". [Disponible en: http://www.nasaacin.org/informativo-nasaacin/3-newsflash/6401-la-minga-seguirá-emergiendo-desde-los-territorios-en-contra-del-modelo-de-muerte] consultado el 05/10/2015.

———. (2012b). "Desafíos para comunicarnos y ser indígenas". En: *Tejido de Comunicación ACIN*, 30 de noviembre de 2012. [Disponible en: http://www.movimientos.org/es/enlacei/show_text.php3%3Fkey%3D21892].

———. (2013). "Paz desde la base". [Disponible en: http://www.pazdesdelabase.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1181:la-transversalidad-de-lo-politico-cultural-en-el-movimiento-indigena&catid=45:acin&Itemid=59] consultado el 13/10/2015.

Capítulo 7

EL LUGAR DEL CANTO Y LA ORALIDAD COMO PRÁCTICAS ESTÉTICO-PEDAGÓGICAS PARA LA REAFIRMACIÓN DE LA VIDA Y SU EXISTENCIA
En los andes cajamarquinos

Yamile Alvira Briñez

A propósito del extractivismo minero…

En el hoy conocido continente de "América", la usurpación y el despojo de los territorios y los llamados "recursos naturales" resultan un fenómeno de raíces coloniales que inicia con la llegada de los primeros invasores europeos en el siglo XVI, y desde entonces, han sido utilizadas como formas de dominación y explotación,[100] tanto de la fuerza de trabajo de los pueblos originarios como de las riquezas de sus territorios. Además, durante las últimas décadas con el auge y adopción de las

100 Para Alimonda (2011), en este proceso de dominación y explotación subyacen historias bastante largas de colonialidad asociadas con genocidio físico y cultural, los mecanismos de expropiación y exclusión de los recursos naturales, y la destrucción o subalternización racista de identidades. De esta forma, el actual extractivismo, en sus diferentes modalidades, tiene una larga historia asociada con el despojo de los territorios y la violación sistemática de los derechos de comunidades campesinas y pueblos originarios.

políticas de ajuste estructural propias del neoliberalismo,[101] países como Perú en la región andina sudamericana,[102] entre otros, se han convertido para nuevos "inversionistas" en objeto de imposición e incremento significativo y voraz de megaproyectos extractivos, fomentados y avalados por organismos financieros internacionales, gobiernos de los países, empresas trasnacionales —principalmente canadienses, norteamericanas y más recientemente y en ascenso de China—, bajo el argumento de promover el "desarrollo" para estos países de la región.[103]

Así, gobiernos como el peruano intensificaron una economía basada en lo que Nadal (2012) precisa como "extractivismo", el cual se vincula a la existencia de economías de enclaves, explotación laboral sin límites, desplazamiento forzado, violación de derechos y exterminio de pueblos y grupos campesinos, indígenas y afro; lo cual implica la subordinación de los mismos gobiernos al poder de empresas multinacionales. Todo ello para legalizar y legitimar la substracción de las riquezas naturales. Para el caso del Perú se concentra en una mayor producción y venta de minerales como el oro, la plata y el cobre. Así mismo la imposición de megaproyectos extractivos afecta cada vez más la autonomía y formas propias de organización colectiva de pueblos campesinos

101 El neoliberalismo que por definición se presenta como voluntad, autoritaria, violenta e impositiva en la matriz epistemológica del pensamiento liberal con pretensión de universalidad, genera necesariamente conflictos cuando se encuentra con sociedades que piensan, actúan o viven de manera diferente, por tanto, pareciera ser que no existe espacio para reconocer la diferencia (Dávalos, 2005: 18).

102 Es considerada una zona estratégica y única en el planeta por integrar diferentes tipos de ecosistemas representados en la cordillera de los Andes, los páramos, los bosques altos andinos y la selva amazónica que la hacen fuente de agua, oxígeno y diversos recursos naturales, además, alberga una de las mayores diversidades de flora y fauna, y concentra el 95% de los glaciares tropicales del mundo. Sin duda, ello convierte a América del Sur en el blanco de la voracidad de países ricos y empresas multinacionales (Herzog *et al.*, 2012: s/n).

103 Para Gudynas (2004), la crisis que se viven en estas naciones acentúan las contradicciones, donde el contexto generalizado de pobreza y endeudamiento en muchos casos alimenta estrategias de desarrollo basadas en el extractivismo, que profundizan los impactos económicos con dudosos resultados sociales y ambientales.

indígenas y afro en sus territorios, sus fuentes hídricas y sus derechos, poniendo en riesgo su propia existencia.

Por tanto, si bien los proyectos extractivos pueden ofrecer oportunidades de progreso a cierto número de individuos o empresas, sus efectos han sido más bien regresivos para el bienestar y la autonomía de comunidades campesinas, indígenas y afro; pues han contribuido a aumentar la pobreza y la desigualdad social, además de violar la normatividad internacional existente sobre libre determinación, consulta previa y consentimiento de los pueblos indígenas.[104] Además, en estos proyectos se destaca la criminalización de la protesta y la militarización que gira en torno a las actividades extractivas en colaboración con los gobiernos de la región (Anaya, 2011).

La puesta en marcha de los grandes proyectos extractivos —entre ellos los mineros— ha disparado diversos conflictos por la defensa del territorio y sus riquezas, donde convergen causas estructurales en el orden político, económico, jurídico, ambiental, social y cultural, que han producido la degeneración de dinámicas y tejidos sociales locales, dado el tipo de relación que se establece entre las empresas extractivas,[105] las comunidades y los Estados (Acosta y Machado, 2012: 82).

Se trata, en realidad, de una arremetida recolonizadora como estrategia de lo que Edgardo Lander (2010) llama "patrón global civilizatorio occidental y moderno", el cual se encuentra en profunda crisis dados los impactos sociales, políticos, ecológicos y culturales para la existencia de la Vida. Por ende, el sostenimiento y reproducción del modelo de desarrollo extractivista (bien sea en gobiernos neoliberales o en progresistas),) responde a los intereses de este patrón, para la acu-

---

104 Normatividad reconocida por la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas en 2007 y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

105 La mayoría de las grandes compañías mineras provienen de América del Norte, en particular de Canadá, pero muchas compañías de extracción de gas y petróleo que operan actualmente son originarias de Europa (Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina y Acción Ecológica, 2011).

mulación del gran capital como principal eje articulador de la economía global capitalista, que por estos tiempos se encuentra bajo la responsabilidad de las grandes transnacionales, a través de la puesta en marcha de megaproyectos de exterminio sistemático en magnitudes genocidas y ecocidas de miles de vidas, entre ellas: comunidades campesinas, afros e indígenas y, sus diversos modos de vida, gestados y criados durante siglos en toda Abya Yala[106] en estrecho vínculo con los territorios y demás seres con quienes cohabitan.

Algunos aspectos técnicos del megaproyecto minero Conga

El megaproyecto minero Conga para la extracción a cielo abierto de oro y otros metales[107] está ubicado sobre las cabeceras de las cuencas hídricas que afectan a las provincias de Cajamarca, Celendín y Hualgayoc, al norte de Perú, entre los 3 700 y 4 262 msnm. Según Zibechi (2012), Conga sería la primera en extracción de oro de América del Sur y tiene previsto invertir casi 5 mil millones de dólares y drenar cuatro lagunas, dos para extraer oro y otras dos para almacenar desechos tóxicos.

> Toiticas nuestras lagunas las quieren acabar con ese proyecto Conga pe', ahí tenemos la Mamacocha, El Perol, La Azul, La Cortada y otras, no más cuando estuvimos 11 días en el primer paro de noviembre, caminamos por todo eso, y yo llegue a contar más 60 lagunas, pero más pequeñitas, tome las fotos pero me las robó un periodista que vino por esos días (Integrante del Frente de Mujeres de las Rondas Campesinas, Centro Poblado El Tambo).

---

106 Es el término asignado al continente americano por el pueblo indígena tule-kuna antes de la llegada de los europeos. Significa "tierra en plena madurez" o "tierra de sangre viva". Actualmente, diferentes organizaciones, comunidades e instituciones indígenas de la zona andina prefieren usarlo para referirse a "América". El uso también se refiere a una posición ideológica y política hacia la descolonización, argumentando que el nombre "América" o "Nuevo Mundo" son propios de los colonizadores europeos y no de los pueblos originarios del continente (López, 2004).

107 En la minería a cielo abierto, el mayor uso es el agua para riego de vías internas, para reducir el polvo en suspensión. Cifras disponibles indican que el agua utilizada en el riego de caminos puede variar entre 0% y 15% del consumo total de agua de una operación minera (CAOI, 2011) (ver: [http://www.coordinadoracaoi.org/portal/sites/default/files/agua%20y%20minga.pdf]).

Para el OCMAL (2014), con este proyecto minero, se ponen en peligro los ecosistemas denominados alto andinos, en este caso, jalcas cajamarquinas,[108] que intervienen tanto en la cantidad del agua que se genera en las cuencas,[109] como en la misma regulación hídrica, que implica la permanencia en el tiempo del caudal generado, por ello no solamente brindan paisajes, sino que también albergan una gran biodiversidad fauna y flora entre poblaciones significativas de especies endémicas locales, entre las cuales se encuentran las hierbas medicinales que crecen en este entorno y otros cercanos, pero no en otros lugares del planeta.

A lo anterior, se suma la inminente amenaza a la vida y subsistencia de cientos de comunidades campesinas y originarias de la región de Cajamarca, que se quedaran sin abastecimiento de agua en sus territorios para realizar las actividades agrícolas, ganaderas y artesanales de las que depende la reproducción de su vida material, social, simbólica y su propia existencia.

Algunas de las cifras del proyecto que aparecen en el cuestionado Estudio de Impacto Ambiental (EIA) [110] presentado por la empresa, dice que constaría de dos tajos abiertos, uno de ellos de dos km de largo y un km de profundidad, emplazado sobre la laguna el Perol, que tiene 15 millones de años. Removería 92 000 toneladas de roca al día por 17 años,

108 Además, estos parajes cajamarquinos brindan valiosos beneficios ambientales porque son zonas de purificación de aire, reciclaje de nutrientes, provisión y regulación de agua.

109 Se trata de cinco cabeceras de cuenca que hacen parte de un ecosistema frágil (Jalca) conformado por 34 hectáreas, donde se encuentran más de 40 lagunas, 260 hectáreas de bofedales y 17 200 hectáreas de pajonales.

110 El proyecto utilizaría gran cantidad de agua porque la separación del metal de la roca se haría mediante flotación. De hecho, en las inmediaciones del Proyecto Conga existen cerca de 40 lagunas y más de 100 hectáreas de bofedales y humedales que se perderían para siempre. Pero el atractivo es evidente para la empresa: las 11 millones 800 mil onzas de oro proyectadas, a un costo de 250 dólares, le significarían ganancias de al menos 1 750 dólares por onza, sin contar los 3,1 billones de libras de cobre, además de la plata. Las autoridades son también las otras ganadoras, pues saben que el funcionamiento de una megaminera les supone dinero que podrán repartir entre sí mismos y sus electores mediante planes sociales de corto alcance (OCMAL, 2014).

depositando los desmontes (basura tóxica) sobre la laguna Azul. Esta laguna más los bojedales circundantes dan vida al río Jadibamba. Por otro lado, el promedio de 85 000 toneladas de relaves tóxicos que generarían al día durante los 17 años, los depositarían en relaves ubicados en un área de 700 hectáreas que constituyen las nacientes del río Jadibamba, principal río del distrito de Huasmín, que las comunidades usan para la agricultura, ganadería y consumo humano (OCMAL, 2014).

De acuerdo con Zibechi (2013), Conga se había convertido en el principal conflicto minero y social que se registraba en el Perú, debido a la masiva oposición de la población a este proyecto que se encuentra en manos de la empresa estadounidense Newmont Mining Corporation y su socio en Perú la compañía Minas Buenaventura, además del Banco Mundial con el 5% de las acciones. Esta sociedad explotan desde hace más de veinte años otro yacimiento de oro a 50 km al norte de la ciudad de Cajamarca, a más de 3 400 metros de altura, llamado Yanacocha y que es considerada como la segunda mina de oro más grande del mundo.

Al respecto, el Frente de Defensa Ambiental de Cajamarca constata que el conflicto directamente relacionado con Conga inició hacia 2009, aunque tiene como antecedente los conflictos por compra y venta de tierras de los 90´s, los conflictos laborales del 2006, además de los demostrados y continuos impactos socio-ambientales producidos por la ejecución del Proyecto Minero de Yanacocha que inició sus operaciones en 1992. También es de resaltar el conocido caso del derrame de mercurio en la población de Choropampa en el año 2000 y el conflicto desatado por el pretendido Cerro Quillis en el 2004 ocasionado de igual forma por la misma empresa minera Yanacocha.

> Yanacocha, ha sido la maldición de Cajamarca, lo peor que nos ha podido pasar, solo ha traído pobreza, prostitución y delincuencia [...]. Hace más de 10 años, aquí no más en Choropampa cómo a 2 horas de Cajamarca, se volteó uno de los camiones de la mina que transportaba mercurio, y se les hizo fácil decirle a la gente que les ayudaran a recoger el mercurio con las manos y después de eso, muchos quedaron muy mal y otros murieron incluyendo hasta el pobre alcalde, y la respuesta de Yanacocha fue darles

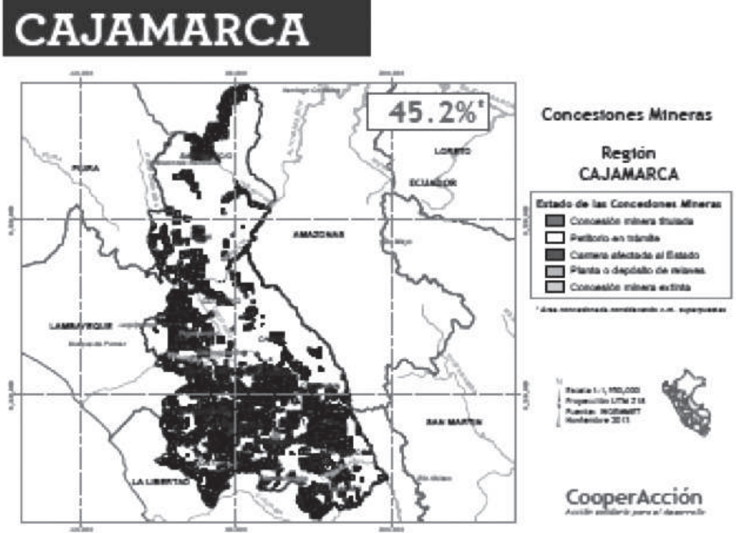
dinero a los que quedaron enfermos y a los familiares de los muertos para que no dijeran nada, entonces eso quedo impune con total complicidad del Gobierno (habitante de la ciudad de Cajamarca).

Para muchos cajamarquinos, el megaproyecto minero Conga no es más que la ampliación del megaproyecto minero Yanacocha, pues su tiempo de ejecución está finalizando y es la forma de darle continuidad. A ello se suma que en las cercanías donde se pretende hacer Conga, se han llevado a cabo otras concesiones mineras para proyectos mineros como: Galenos de la empresa China Lumina Copper SAC, Michiuquillay de la compañía británica Anglo American y la zona de La Carpa y El Amaro que se contemplan como áreas de expansión del proyecto Conga. Esto corrobora la pretensión del Gobierno Nacional de hacer de Cajamarca un distrito y una región minera, registrando según el Observatorio de Conflictos Mineros del Perú el 45,2% del territorio concesionado al segundo semestre de 2013.

Figura 1
Concesiones mineras aledañas a Conga

Fuente: La Mula, Perú

Figura 2
Concesiones mineras en la región de Cajamarca



Fuente: Observatorio de Conflictos Mineros en el Perú

Durante el acercamiento a la región diversos actores de la provincia de Hualgayoc-Bambamarca también destacan el caso de la minería en el distrito de Hualgayoc, como ejemplo emblemático de los estragos que ha ocasionado la minería en la región. Hualgayoc se ubica a tan solo una hora del distrito de Bambamarca y dos horas de la ciudad de Cajamarca, y tiene una historia colonial de más de dos siglos de minería de socavón, aunque desde 2004 las empresas Gold Fields y Tantahuatay han retomado la extracción de minerales, pero esta vez bajo la modalidad de megaminería a gran escala y a tajo abierto, que a la fecha ha ocasionado más de 1 200 pasivos ambientales, así como el desabastecimiento total del agua potable de los pobladores y la contaminación de diversos ríos y riachuelos como el río Llaucano, que también contribuía abastecer de agua al distrito de Bambamarca.

A partir del caso Conga, considero importante resaltar que el extractivismo orientado a la megamineria a tajo abierto suele ir acom-

pañado de otras modalidades extractivas que implican la acumulación y el despojo como la construcción de grandes infraestructuras viales y portuarias que permiten el libre tránsito y la exportación de los metales, así como la construcción de represas hidroeléctricas que garantizan la energía necesaria para la puesta en funcionamiento de las minas.

Figura 3
Corredor Minero Sur Andino

Fuente: SERVINDI

Así, estudiar y acompañar las luchas generadas anta la imposición del extractivismo minero implica tener en cuenta su complejidad articulada geopolíticamente a diferentes modalidades y estructuras de poder que favorecen proyectos como el pretendido Corredor Minero Sur Andino,[111] en Perú, que entre otras operaciones implica la construcción de 26 represas hidroeléctricas a lo largo del río Marañón —uno de los afluentes del Amazonas. Entre estas se encuentra Chadín II, que afecta directamente a los pobladores de la provincia de Celendín una de las tres provincias ya afectadas por el megaproyecto Conga y que a su vez pretende abastecer a la empresa minera de la energía necesaria para sus operaciones.

> Nosotros acá en Celendín, decimos "No a Conga, Ni a Chadín 2", porque para nosotros es la misma cosa, el uno viene acompañado del otro, vienen juntitos y de la misma forma va sacar a cientos de familias que viven cerca al marañón, sin contar los impactos ambientales que también serán terribles (dirigente de la provincia de Celendín).

El lugar de la oralidad y las prácticas estético-pedagógicas en la lucha por la defensa del agua, la vida y los territorios

La lucha por la defensa del agua, la vida y sus territorios en los Andes cajamarquinos ha sido tejida en medio de permanentes ataques, amenazas, confrontaciones, hostigamientos, tensiones, disputas, rupturas, quiebres y fisuras, en una inherente relación con estructuras de poder y dominación propias de la matriz colonial (Walsh, 2014) ejercidas, en este caso, por transnacionales minero-energéticas (Yanacocha y Odebrech) en complicidad con el actual gobierno nacional y sus instituciones, mediante prácticas violentas, autoritarias y criminales, que niegan la existencia del *otro colectivo* diferente y poseedor de una *cultura ancestral y campesina andina*

111 Al indagar un poco sobre la articulación de este corredor minero con otros proyectos de la región, encuentro una vinculación con los proyectos integración e interconexión eléctrica andina o Sistema de Interconexión Eléctrica Andina (SINEA), apoyado por el Banco Interamericano de Desarrollo, por lo que en realidad se trata de un corredor "energético-minero" que pretendo investigar con mayor detalle para develar posibles articulaciones con los corredores que provienen de Colombia y se extienden hasta el sur de Chile.

que les ha permitido gestar, criar y reproducir sus formas de vida tanto material como espiritual durante siglos, a partir de sus propias interpretaciones, sentidos y significados colectivos, por lo que sus modos de entender, sentipensar, ser, estar y hacer en vínculo con sus territorios, ha garantizado posibilidades de formas de *Vida otra* que se distancian sustancialmente de las impuestas por actual modelo de desarrollo extractivista.

En este sentido comparto y me identifico con Walsh (2014) cuando se refiere a un "modo-otro" como:

> Maneras distintas de ser, pensar, conocer, sentir, percibir, hacer y vivir en relación que desafían la hegemonía y universalidad del capitalismo, la modernidad eurocéntrica y la lógica civilizatoria occidental, incluyendo su antropocentrismo y cimientos binarios. El "modo otro" aquí, y especialmente en los Andes, denota y construye una pedagogía y praxis vivida que no está centrada en lo humano ni es humanística, sino fundamentada en la interrelación de toda la naturaleza, de la cual los humanos somos sólo una parte [...] el "modo otro" es aquello que existe en las fronteras, bordes, fisuras y grietas del orden moderno/colonial, es aquello que continúa siendo (re)modelado, (re)constituido y (re)moldeado tanto en contra como a pesar de la colonialidad (Walsh, 2014: 20).

Además, señala (Walsh, 2014) que ese modo-otro marca perspectivas y estructuras que no corresponden con la racionalidad instrumental occidental, el capitalismo del mercado, el consumismo o la explotación de la naturaleza, sino en relacionalidad o vivir "con". Un vivir en estrecho vínculo y convivencialidad con los demás seres vivos de la naturaleza, con quienes campesinos y campesinas indígenas de la región de Cajamarca han aprendido sus prácticas pedagógicas colectivas y cotidianas, por ejemplo, el trueque o la minga basados en la reciprocidad y el vínculo colectivo. Prácticas que para el capitalismo, resultan disfuncionales en la medida en que no alimentan y fomentan el capital transnacional, por tanto, son prácticas que se asumen como amenazas a ser negadas, invisibilizadas y desaparecidas.

En el año 2014, durante mi caminar indagando y accionando por los Andes cajamarquinos, al norte de Perú, y con el afán de escuchar y tra-

tar de comprender los para qué, para quiénes, con quiénes y cómo —con que se suele atiborrar a las comunidades— acerca de los diversos modos/-formas, sentidos y significados del *resistir* ante la imposición del megaproyecto minero Conga y su afirmación por *Otro Vivir;* con campesinos y campesinas originarios de la región fui desaprendiendo y aprendiendo nuevamente que en medio de la lucha y la resistencia, las historias no son algo que se cuentan por contar, se cuentan aquellas historias que hacen sentido a la existencia y para entenderlas hay que sentirlas y para sentirlas hay que vivenciarlas, hay que saberlas compartir (por ejemplo, en la cocina al calor del fogón o caminando en contacto con la *ch'akra*, los *puquios* y manantiales) y, por supuesto, hay que saber escucharlas. Es por ello que cada vez que ocurre algo en sus vidas que hace sentido a su existencia, surge la necesidad de expresarlo como tradicionalmente y mejor saben hacerlo, como la misma vida en vínculo con la naturaleza se los ha enseñado: cantando y declamando, porque en el campo, como señala Mires[112]: "Todo canta. Tienen su música las plantas, las piedras del río, las pampas y las quebradas. Cantan los cerros, la noche, y los pájaros ni hablar. Canta toda la tierra y el hombre (y la mujer) con ella aprendieron a cantar" (2002: 7).

De a poco, fui involucrándome en una pluralidad de historias, denuncias, reclamos y profundos cuestionamientos *senticantados* y *sentideclamados* por sus propios protagonistas y desde el lugar en que ocurren, que a su vez dan cuenta de la memoria viva y colectiva de una lucha decolonizadora en contra de la barbarie y la sed de oro que por siglos, desde los tiempos de Atahualpa, ha atraído a invasores extranjeros a estas tierras "caxamarquinas",[113] sin el mínimo respeto y valor por todo lo que se conozca cómo Vida y sus respectivos ciclos naturales.

112 Alfredo Mires Ortiz es educador y antropólogo, miembro fundador y asesor ejecutivo de la Red de Bibliotecas Rurales de Cajamarca, organización comunitaria con 42 años de presencia ininterrumpida en más de 500 comunidades de Cajamarca, Sierra norte de Perú. Es fundador del Archivo de la Tradición Oral Cajamarquina, del Grupo de Estudios de la Prehistoria Andina y del Proyecto Enciclopedia Campesina, dedicado a la recuperación de la memoria colectiva.

113 Los caxamarcas fueron el primer pueblo originario que habitaba estas tierras antes de que los Incas llegaran a gobernarlos.

Intento compartir algunos aspectos sentipensados[114] y aún no mencionados sobre prácticas estéticas que considero insurgentes y pedagógicas de acuerdo con Walsh, porque "incitan, desafían, transgreden y subvierten el hacer-pensar hegemónico colonial y su lógica civilizatoria [...] y animan a pensar desde y con genealogías racionalidades, conocimientos, prácticas y sistemas civilizatorios y de vivir distintos" (Walsh, 2013: 28-33). También son prácticas que atraviesan los diferentes ámbitos de la vida y el cuerpo, como lo artístico, organizativo, territorial, espiritual, vital y ancestral (2013).

Prácticas estético-pedagógicas que guardan en su continuo insurgente accionar la posibilidad, según Walsh (2013), de abrir y provocar grietas tanto al orden moderno colonial como al proyecto civilizatorio capitalista, del cual se despliega el modelo extractivista, cada vez más insaciable, arrasador y bárbaro que nunca. Prácticas estéticas-pedagógicas con una apuesta ético-política orientada a reafirmar la Vida, sus ciclos naturales y la existencia de formas/modos otros de vivir y organizarse colectivamente en comunidades y rondas campesinas originarias donde se enuncian, se asumen y se manifiestan para luchar y defender el agua apreciada como el mayor tesoro que esconde las entrañas de los Andes cajamarquinos, por el cual están dispuestos a perder lo que queda del ciclo de sus vidas.

Los cantos, poemas, versos y coplas, más allá de entenderse como expresiones artísticas, se asumen como prácticas estético-pedagógicas expresadas oralmente, en la medida en que emergen de los sentires, pensares y haceres colectivos cosechados en la misma lucha y oposición al extractivismo minero; prácticas estético-pedagógicas que revelan sabidurías y conocimientos transmitidos vivencialmente a través de una tradición oral andina propia, que sin duda, ha contribuido a la configuración tanto de su vida cotidianidad, como del mismo estar/siendo y haciendo colectivo por la defensa del agua, la vida y sus territorios.

114 Noción adoptada y visibilizada por el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda en su trabajo de investigación acción-participativa con pescadores ribereños del Caribe colombiano.

Esta dimensión estética-pedagógica en relación íntima con lo espiritual-ancestral ofrece, según Marco Arana:[115] "el sustento más profundo de las resistencias y el campo de disputa, que para el caso de la región de Cajamarca, las trasnacionales mineras no han podido hasta ahora controlar", pese a sus constantes intentos como la financiación por parte de la empresa minera e imposición de criterios de participación para la realización del Carnaval —uno de los eventos más representativos de la cultura cajamarquina, donde se expresan muchos de sus sentires, vivires, tradiciones y sabidurías campesinas de la región.

A continuación, presento una selección de cantos y fragmentos que denuncian y cuestionan el intento por perpetuar el ejercicio del poder y la dominación colonial capitalista, mediante sutiles y violentas formas que siguen negando y aniquilando formas/modos de vivir otros de comunidades campesinas e indígenas en Cajamarca, que resisten e insurgen desde su cosmovivencia por liberar y transformar las condiciones históricas de exclusión y opresión racializada, de género y de clase. Condiciones que también han demarcado esa distinción entre ese *ellos y nosotros,* que desde el sureste mexicano vienen enfatizando las comunidades indígenas zapatistas, para reconocer a quiénes insisten en sostener el actual proyecto civilizatorio occidental de muerte y destrucción y quiénes asumen en la praxis y comprometidamente un Vivir otro en permanente lucha por la defensa del agua, la vida y sus ciclos naturales en los territorios.

La primera selección consta de cantos y fragmentos compuestos por un grupo de luchadoras campesinas originarias del centro poblado El Tambo, en la provincia de Hualgayoc, región de Cajamarca, quienes conscientemente vivencian, reconocen y visibilizan el valor y el papel protagónico que ha tenido la mujer cajamarquina en este momento histórico de la lucha (anticapitalista, antineoliberal, antiextractiva y antipatriarcal), trasmitiendo a partir de sus contenidos y géneros musicales (carnaval, huayno y yaraví) formas/modos sonoros de contar-cantando y hacerse escuchar trasmitiendo sus miradas, sentires, pensares y acciones en la

115 Dirigente cajamarquino y líder del movimiento Tierra y Libertad.

misma lucha, junto con ronderos y otros seres de la naturaleza de igual relevancia como las plantas, pues a todo ello se dedica el siguiente canto:

Canción: Sin agua no hay maíz, no hay chicha, ni carnaval
Autora: Ana María Llamoctanta Edquen, Comité de Mujeres de las Rondas Campesinas, Centro Poblado El Tambo (compartido en enero de 2014)
Género musical: carnaval

(*Hablado*): Esta canción va dedicada a nuestras plantitas, por ejemplo, el maíz, el chiclayo y también a nuestra lucha de mujeres, también a la organización de ronderos también.

Sin agua no hay maíz, (*bis*)
no hay chicha ni carnaval, (*bis*)
así dicen los tambeños, (*bis*)
si no luchan morirán. (*bis*)
(*Dos veces*)

Campesinos y obreros, (*bis*)
empleados y estudiantes, (*bis*)
todos juntos lucharemos, (*bis*)
por nuestro querido ambiente. (*bis*)

Nuestra lucha necesita, (*bis*)
el valor de la mujer, (*bis*)
juntos hombres y mujeres, (*bis*)
nadie nos puede vencer. (*bis*)

Vamos niños y ancianos, (*bis*)
y toda la juventud, (*bis*)
a luchar todos unidos, (*bis*)
en bien de nuestro Perú. (*bis*)

Es la única salida, (*bis*)
que el campesino tenemos, (*bis*)
con la ronda campesina, (*bis*)
sirven para defendernos. (*bis*)

(*Fuga*): Mi patria tiene marido, el dueño es la Capital, nosotros los entenados ahora nos quieren matar. (*Dos veces*) (*bis*).

Este canto hace un *llamado e invitación* a sumarse y continuar en resistencia-insurgente por la defensa del agua como vital para la pervivencia de su soberanía alimentaria basada en plantas como el maíz, además de otros componentes identitarios como la chica y el carnaval. También convoca a la lucha organizada y colectiva con la participación de cada uno de los miembros de la comunidad, sin importar género, condición social o edad, para garantizar la victoria en unidad. Llama la atención cómo en la última afirmación: "mi patria" (Perú) se asume como femenina y "la Capital" (Lima) como masculino y poseedor de ella, lo cual pone en evidencia la forma de gobierno centralista y patriarcal que rige Perú, pues desde Lima se toman las decisiones más importantes y se dan las directrices para el resto de las regiones del país. Esto es cuestionado desde el lugar de "entenados" que se asume, evidenciando su accionar violento y negador de la condición campesina y de formas organizativas como las rondas desde las cuales se identifican y garantizan su propia organización y justicia.

Canción: Nuestra Lucha
Autora: Doña Eufemia Guevara Bustamante, Comité de Mujeres de las Rondas Campesinas, Comunidad El Tambo Bajo (compartido en enero de 2014)
Género musical: carnaval

Nuestra lucha necesita el valor de la mujer, (*bis*)
entre hombres y mujeres, nadie nos podrá vencer. (*bis*)

Nuestra lucha es justa nadie nos asusta, (*bis*)
mi sangre, mi vida todo por el agua. (*bis*)

La sangre derramada, jamás será olvidada. (*bis*)

Con esta si ya me voy, con esta si ya me retiró, (*bis*)
defendiendo a las lagunas con tanta valentía. (*bis*)

Canción: Nosotros todos luchamos (*fragmento*)
Autora: María Llamoctanta Edquen, Comité de Mujeres de las Rondas Campesinas, Centro Poblado El Tambo (compartido en enero de 2014)
Género musical: carnaval

Nosotros no lo dejaremos,
nuestras preciosas lagunas,

porque Dios nos ha dejado,
un recuerdo para todos. (*bis*)

Tenemos que ser como el Cóndor,
con su piquito de acero,
nosotros no tenemos miedo,
ni a la bala ni al aguacero. (*bis*)

Estas estrofas manifiestan *desafío y prácticas insurgentes* frente al miedo y amenazas ejercidas por el modelo neoliberal extractivista del Perú, como parte del proyecto globalizar de la depredación de la Vida y la autonomía de los pueblos sobre sus territorios y sus medios de subsistencia. Se invita a reafirmarse culturalmente —en este caso en el cóndor (ave sagrada de los Andes)— para no sentir miedo ante los continuos ataques de la aparatos de represión estatal y en medio de las difíciles condiciones climáticas en que generalmente se presentan las confrontaciones en la lucha (las lagunas se encuentran ubicadas entre los 3 700 y 4 200 msnm).

Canción: Hay mineros asesinos
Autora: Doña Eufemia Guevara Bustamante, Comité de Mujeres de las Rondas Campesinas, Comunidad El Tambo Bajo, (compartido en enero de 2014)
Género musical: huayno

Hay mineros asesinos, (*bis*)
mataron a los campesinos. (*bis*)

Hay ronderos tan valientes, (*bis*)
los mataron los mineros, (*bis*)

Por defender ahí al agua, (*bis*)
Los mataron a los Ronderos. (*bis*)

En Conga quieren matarme, (*bis*)
por defender ahí el agua. (*bis*)

Hay hermanos Tambeñitos, (*bis*)
a mí me mataran, pero defendiéndola al agua, pero defendiéndola al agua (*bis*)

Hay me voy con los ojos tristes, y el corazón adolorido. (*bis*)

Adiós, Adiós hermosísimo laurel
Tú te quedas en tu casa, yo me voy aparecer. (*bis*)

Este canto asume el papel de *denuncia* frente al asesinato de ronderos y demás injusticias cometidas a través de fuerza pública que van desde la criminalización de la protesta, el despojo y usurpación de tierras, amenazas, acosos, hostigamientos, explotación de los trabajadores, entre otras, reiterando su posición desafiante y afirmadora del sentido de su lucha: "a mí me matarán, pero defendiéndola al agua, pero defendiéndola al agua".

La segunda selección de cantos está dedicada a Máxima Acuña Atalaya, de la familia Chaupe: la Jalqueñita que vive en las cordilleras como ella misma se nombra en uno de sus cantos, es una luchadora campesina originaria de la región de Cajamarca, Perú, y una de las mujeres más dignas y valientes que haya conocido en el Perú. No conoce la escritura occidental, por el contrario es poseedora de una capacidad de tradición y trasmisión oral, con la que logra a través de *yaravíes*, contar de manera sencilla pero profunda quién es, qué le ha pasado y qué es lo que busca con su lucha, transfiriendo todo su dolor, su indignación e injusticia cometida hacia ella y su familia, que no es otra que la realidad de cientos de familias campesinas en el Perú.

Canción: Yo soy una Jalqueñita
Autora: Máxima Acuña Atalaya, luchadora del año 2014, guardiana de la Laguna Azul, Cajamarca (compartido en junio de 2014)
Género musical: yaraví

Yo soy una jalqueñita, (*bis*)
que vivo en las cordilleras, (*bis*)
pasteando mis ovejas, (*bis*)
en neblina y aguacero. (*bis*)

Cuando mi perro ladraba, (*bis*)
la policía llegaba, (*bis*)
mi chocita lo desataron, (*bis*)
mis cositas lo llevaron. (*bis*)

Ingenieros, policías, (*bis*)
me robaron mis ovejas, (*bis*)
caldo de cabeza tomaron, (*bis*)
en el campamento de Conga. (*bis*)

Camita yo no tenía, (*bis*)
con pajita me cubría, (*bis*)
comidita no comía, (*bis*)
solo agüita yo tomabai, (*bis*)

Por defender mis lagunas, (*bis*)
me atacaron a balazos. (*bis*)
la vida la voy a perder, (*bis*)
por defender mis lagunas. (*bis*)

Esto no está bueno que la mina lo haga, lo que hace conmigo, con otros lo paga. (*Dos Veces*)

Canción: Justicia no hay en el Perú
Autora: Máxima Acuña Atalaya, luchadora del año 2014 y guardiana de la Laguna Azul. Acto de Homenaje a dos años del asesinato de los mártires del Agua. Plaza de Armas Distrito de Celendín 2 de julio de 2014
Género musical: yaraví

(*Hablada):* Bueno yo soy una mujer que de repente no tengo la letra, pero voy a cantar un pequeño Yaraví, si es que me equivoco, me sabrán disculpar.

Yo soy hija de padres pobres,
hija de padres humildes,
que tristeza había sido ser pobres y huerfanitos

En el año dos mil once de la muerte me he salvía,
la minera Yanacocha a balazos me dispara,
por defender mi territorio juntos con todos mis hijos
triste amargura lloraba y unidos, con mis hijitos.

Ay hermanos campesinos vamos todos a la lucha,
Que tristeza había sido, justicia no hay en el Perú,
Unos fueron a la tumba, otros quedan denunciados.

La minera Yanacocha mataron a mis ovejas,
a mi guardián lo mataron, sin tener ninguna culpa,
Presidente Ollanta Humala come y duerme con Buenaventura. (*bis*)

Y con esta ya me voy hermosísimo laurel, tú te quedas en tu casa yo me voy a padecer.
(*Tres veces*)

La lucha de Máxima ha sorprendido al Perú y el mundo entero, por su valentía e incesante lucha y consecuencia, siendo hoy en el máximo símbolo de la resistencia y la dignidad campesina y femenina del Perú, al cuestionar la lógica capitalista de la transnacional minera donde todo se compra y todo se vende, donde todo tiene un precio monetario. Sin duda, Máxima ha desafiado abiertamente este modelo capitalista extractivista al negarse a vender, abandonar y ser desalojada de sus tierras, dejando en evidencia el fracaso de las promesas de desarrollo y progreso de la empresa minera.

Máxima ha abierto una gran grieta a los intereses económicos de Yanacocha a partir de su ser, estar y hacer radicalmente opuesto a lo que la empresa minera y el gobierno requieren y suelen obtener mediante estrategias de cooptación y división. Por eso ella representa una amenaza a sus interés por lo que debe quitarse del camino a como dé lugar. Así, los continuos atropellos, hostigamientos, acosos y amenazas de muerte hacia Máxima son en realidad ataques hacia la dignidad, la autónoma y la reafirmación de los ciclos naturales de la Vida de miles de comunidades campesinas e indígenas que también se encuentran luchando por sus propios modos de Vida.

La vida y lucha de Máxima es un legado para la memoria colectiva de las resistencias insurgentes anticapitalistas, antiextractivistas y antipatriarcales, tanto en Perú como en diferentes lugares del Sur global, cuya responsabilidad ética-política y obligación histórica es visibilizar y revitalizar una y otra vez, pues ella se ha convertido en un ejemplo de vida a seguir para muchas mujeres y hombres que se encuentran en resistencia, insurgencia y defensa del agua, la vida y sus territorios en cualquier rincón del planeta.

La tercera y última selección de cantos hace alusión a una serie de eventos ocurridos durante 2012, que sin duda han marcado la vida de celendinos, bambamarquinos y en general cajamarquinos, lo cual los pone alertas sobre la certeza que su lucha sea acallada a través de la criminalización y el horror de la privación de las vidas de compañeros, vecinos, amigos y seres queridos. De igual forma, se hace continúa alusión, denuncia y cuestionamiento a la complicidad del actual gobierno

nacional con las transnacionales mineras y el incumplimiento de las promesas electorales del actual mandatario.[116]

Canción: Los caídos del 3 de julio
Autor: Daniel Gil y el Conjunto de los Guardianes de las Lagunas, Acto de Homenaje a dos años del asesinato de los "Mártires del agua", Plaza de Armas, distrito de Celendín, julio 2 de 2014

(*Hablado*): "Bueno estimado público que están presentes en este homenaje a los caídos, de la lucha por el agua, vamos a presentar una canción que es de nuestra propia inspiración y disculpando los errores porque no somos artistas, sino pensando que la lucha no solamente debe ser con la protesta sino también debe ser en el aspecto cultural, en aspecto político, en el aspecto educativo, incluso en el aspecto costumbrista, para demostrar al enemigo que porque Conga no debe ir, ni Chadín tampoco. Esta composición se refiere netamente, a los caídos por el agua, esperemos que sea de su agrado y vamos a empezar, la canción se llama: los caídos del 3 de julio".

Aquel día 3 de julio, (*bis*)
en Cajamarca se escuchó, (*bis*)
tiros de metralladora, (*bis*)
muertos y heridos dejo, (*bis*)

Un muerto en Bambamarca, (*bis*)
cuatro muertos en Celendín, (*bis*)
la avaricia de Ollanta, (*bis*)
los puso bajo el fusil, (*bis*)

Por la avaricia del oro, (*bis*)
quedo pueblos enlutados, (*bis*)
quedo huérfanos llorando, (*bis*)
y heridos descapacitados. (*bis*)

Dios mío no sé si existes, (*bis*)
a veces me haces dudar, (*bis*)

116 Para mayor ilustración véase Candidato Humala contra minería en lagunas (proyecto Conga) - 2011. Recuperado de http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=LqRlp1jJuP8#].

Padre mío porque permites, (*bis*)
que queden madres a llorar.

(*Hablado*): Mamachita celendina, mira que es lo que está pasando, mira tus hijos del Perú cómo los están matando (*bis*)

¡Gracias Compañeros!

Canción: Presidente Ollanta Humala
Autora: Madre de Joselito Vásquez (mártir del agua), Acto de Homenaje a dos años del asesinato de los "Mártires del agua", Plaza de Armas, distrito de Celendín, julio 2 de 2014

(*Hablado*): "Voy a cantar una canción, si en algo me equivoco sabrán desculparme, son una canción que saque del corazón por necesidad de la lucha del agua".

Presidente Ollanta Humala, (*bis*)
que mal gobierno que eres, (*bis*)
venistes a Celendín, (*bis*)
con tus mentiras y engaños. (*bis*)

Nosotros por confiados, (*bis*)
nuestros votos te los damos, (*bis*)
y en vez de agradecernos, (*bis*)
nos mandastes a matar, (*bis*)
con tus bombas y tus balas, (*bis*)
al pueblo hiciste llorar. (*bis*)

Ya se llegó el 3 de julio, (*bis*)
y un maldito hay recuerdo, que llevo en mi corazón. (*bis*)

En las calles de Celendín, (*bis*)
se derramo la sangre, (*bis*)
murieron cuatro Chilicos, (*bis*)
los mataron a balazos, (*bis*)
como si fueran delincuentes, (*bis*)
el delito que han tenido, defenderlo a nuestras aguas. (*bis*)

Ayayayay Ayayayay un dolor tengo en mi pecho,
de haberme quitado a mi hijito,
de haberme matado a mi Joselito,

ese pedacito de mi corazón, (*bis*)
el dolor que yo lo tengo, que nunca podré olvidar.

Canción: Ay Dios mío sálvanos
Autor: Arcecio García, Acto de Homenaje a dos años del asesinato de los "Mártires del agua", Plaza de Armas, distrito de Celendín, 2 de julio de 2014

Tristes notas han brotado, en mi pecho dolorido, (*bis*)
al ver tanta injusticia, azotando a Celendín, (*bis*)
ya se cumplieron dos años, nuestros hermanos se fueron, (*bis*)
por defender nuestras aguas, sus vidas las perdieron (*bis*)
ay Dios mío, ay Dios mío, sálvanos diosito sálvanos, (*bis*)
el enemigo nos mata, sin pena sin compasión. (*bis*)

(*Fuga*): Padre de los cielos, vengo a suplicarte, vengo a implorarte no nos abandones,

Cuida nuestras vidas, cuida nuestros pasos a cada momento que somos tus hijos. (*bis*)

Además de la continua denuncia y reclamo por los asesinatos de los denominados "Mártires del agua" —ocurridos el 3 y 4 de julio de 2012 en los distritos de Bambamarca y Celendín— estos *senticantares* trasmiten profundo dolor, rabia e indignación hacia la traición que consideran ha cometido el actual presidente de Perú, ante el incumplimiento de las promesas realizadas durante su campaña, pues se comprometió a defender el agua de las lagunas por encima de los intereses de empresas mineras. Sin embargo, una vez en el poder cambió de opinión y ordenó reprimir y asesinar a quienes habían depositado su confianza mediante el ejercicio del voto (incluso uno de los asesinados era un menor de edad).

Las críticas y cuestionamientos se dirigen a evidenciar el servilismo y la complicidad de un gobierno neoliberal extractivista que perpetúa las relaciones de dominación mediante estructuras de poder jurídicas, políticas, económicas entre otras, para favorecer los intereses del capital a costa de la vida de campesinos y campesinas indígenas, contribuyendo a profundizar la crisis y el fracaso del proyecto civilizatorio de destrucción y exterminio sistemático de formas/modos de *Vivir Otro*.

Las prácticas estético-pedagógicas a partir del lugar que ocupa la oralidad en su tradición y transmisión asumen diversos papeles, de los cuales quiero resaltar los siguientes:

1. Papel *educador y concientizador* de la población frente a la actual contexto extractivista minero-energético, sus implicaciones y amenazas para la existencia de formas otras de Vida humanas y no humanas.
2. Papel *cuestionador, desafiante e insurgente* frente al modelo capitalista extractivo y los atropellos, injusticias y falta de garantías por parte del gobierno nacional en íntima alianza con las transnacionales y medios masivos de comunicación.
3. Papel para manifestar *demandas y exigencias colectivas* dirigidas a diferentes actores (gobierno, trasnacional, empresas mineras, compañeros de lucha, etc.).
4. Papel como *reafirmación cultural* de las sabidurías, conocimientos, espiritualidades y prácticas colectivas propias, aportando una mirada crítica que se distancia de las ofrecidas por los medios masivos de comunicación y por la misma historia oficialmente escrita y difundida;
5. Papel para *visibilizar y reconocer las acciones de diferentes protagonistas* en la lucha como las mujeres, los ronderos, Máxima Acuña, entre otros.
6. Papel para *trasmitir el sentido y significado* que tiene el agua, las lagunas, tierra y otros seres vivos de la naturaleza, además de destacar la riqueza y el valor otorgado en contraposición al valor asignado al oro y otros metales en la lógica capitalista extractivista.
7. Papel como *canal de expresión de emociones y deseos* como: rabia, dolor, tristeza, sátira e indignación ante las injusticias y atropellos, pero también alegría, esperanza y fuerza para continuar en lucha colectiva y organizada por la defensa del agua como garantía de la Vida en sus territorios.
8. Papel como *memoria colectiva* de la lucha contada y cantada por sus propios protagonistas, que además se convierte en tes-

timonio vivo movilizador de futuras generaciones para garantizar la continuidad de la resistencia, la lucha y la defensa.

El lugar de la memoria colectiva, según Walsh (2013) para el caso de comunidades afro-pacifico ecuatorianas impactadas por diferentes modalidades del extractivismo, ha contribuido a:

> Recuperar, reconstruir y hacer re-vivir la memoria colectiva sobre el territorio y derecho ancestral [...] ha permitido consolidar comprensiones sobre la resistencia-existencia ante el largo horizonte colonial y relacionarlas al momento actual. También ha contribuido a restablecer y fortalecer relaciones de aprendizaje intergeneracional y, a su vez, emprender reflexiones sobre los caminos pedagógicos-accionales por construir y recorrer (2013: 64).

De manera similar, la memoria colectiva en las luchas anticapitalistas, antiextractivas y antipatriarcales de las comunidades campesinas e indígenas de Cajamarca, se convierten en un legado vital para que sobre los aciertos, enseñanzas, limitaciones y desafíos, las comunidades campesinas e indígenas mediante su tradición oral cuenten, canten, declamen y transmitan sus sentires, reflexiones, aprendizajes y cuestionamientos sobre lo ocurrido, para que quienes aún estamos y para que los que vendrán a continuar la lucha, puedan trazar nuevos horizontes y sean otras las historias que contar, cantar y declamar.

La polifonía de voces que integran el sentir, pensar y hacer colectivo de las estéticas-pedagógicas presentadas, se convierten en una de tantas prácticas pedagógicas que asume el *resistir-insurgir*, con las que me fui encontrando de forma recurrente y cotidiana. Esta representa, a mi entender, una riqueza inmanente de la cultura campesina e indígena cajamarquina, como expresión de sabiduría propia y fuente de un acervo oral de su tradición y capacidad de trasmisión (generalmente despreciado y subvalorado por los supuestos hegemónicos dominantes), con un potencial (más allá de lo epistémico) político, vivificador y liberador que a su vez contribuye al desengaño de las falsas promesas del "desarrollo" y el progreso, propias del *actual patrón global capitalista*

y moderno (Quijano, 2007), sostenido durante siglos mediante látigos, engaños, sangre, alianzas, complicidades, silencios e indiferencias.

Para terminar —no para concluir— quiero mencionar que aunque no era la intención enfocarme en las tradiciones orales de las comunidades campesinas e indígenas de Cajamarca, el mismo caminar-preguntando me ha llevado al lugar de los cantos, entre otras formas estético-pedagógicas que considero que representan una de las bases culturales, políticas y espirituales más importantes de las comunidades y rondas campesinas para trasmitir sus vínculos y formas propias de relacionamiento con los seres de la naturaleza y los ciclos de la Vida. En la oralidad se expresa su ser-siendo y hacer campesino en vínculo con la Madre Tierra aquí y ahora, por ello atraviesa las diferentes dimensiones política, social, espiritual, estética, etc., de su existencia y en este caso, para la afirmación, trasmisión y preservación de la lucha por la defensa del agua, la vida y los territorios que los convoca y nos convoca para los que nos sentimos identificadas/os y nos sumamos y, para los que vendrán en el camino, porque la lucha ante el despojo y el extermino ha sido larga y lo seguirá siendo.

Referencias bibliográficas

Acosta, Alberto y Decio Machado. (2012). “Movimientos comprometidos con la vida. Ambientalismos y conflictos actuales en América Latina”. En: *OSAL Observatorio Social de América Latina*, vol. III, nº 32, noviembre de 2012. Buenos Aires: CLACSO. [Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32.pdf].

Alimonda, Héctor (ed.). (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Ciccus.

Anaya, James. (2011). “Informe del relator especial sobre la situación de los derechos y libertades fundamentales de los indígenas: industrias extractivas que realizan operaciones dentro de territorios indígenas o en proximidad de ellos”. [Disponible en: http://unsr.jamesanaya.org/esp/annual-reports/informe-del-2011-al-consejo-dederechos-humanos].

“Candidato Humala contra minería en lagunas (proyecto Conga)”. (2011). [Disponible en: http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=LqRlp1jJuP8#!].

Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas. (2011). “IV Minga global por la madre tierra. Minería y crisis del agua”. Perú: CAOI. [Disponible en: http://

www.coordinadoracaoi.org/portal/sites/default/files/agua%20y%20minga.pdf].
Coordinadora Nacional por la Defensa de la Vida y la Soberanía. (2007). "El levantamiento contra la minería se desarrolla con contrapuntos en Ecuador". Ecuador: boletín de prensa. [Disponible en: http://www.llacta.org/organiz/coms/2007/com0119.htm].
Dávalos, Pablo. (2005). Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. En: *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
Gudynas, Eduardo. (2004). *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. Montevideo: CLAES.
Herzog S. *et al.* (eds.). (2012). *Cambio climático y biodiversidad en los Andes tropicales*. Sao José dos Campos: IAI Instituto Interamericano para la Investigación del Cambio Global. [Disponible en: http://www2.iai.int/files/communications/publications/scientific/Climate_Change_and_Biodiversity_in_the_Tropical_Andes_SP/libro_completo.pdf].
Lander, Edgardo. (2010). "Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria". En: *América Latina en movimiento. Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de vida*, vol. XXXIV, nº 452, febrero de 2010. [Disponible en: http://alainet.org/publica/alai452w.pdf].
López, Miguel Ángel. (2004). *Encuentros en los senderos*. Quito: Abya-Yala.
Mires, Alfredo. (1989). *¡Música maestro! Instrumentos musicales en la tradición cajamraquina*. Cajamarca: Red de Bibliotecas Rurales Campesinas.
———. (1996). *Lo que cuento no es mi cuento. Cultura andina y tradición oral*. Cajamarca y Quito: Acku Quinde Asociación Andina y UPS/Abya-Yala.
Nadal, Alejandro. (2012). "Latinoamérica en la senda del neo-extractivismo". En: *La Jornada*. [Disponible en: http://www.jornada.unam.mx/2012/04/25/opinion/030a1eco].
Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina y Acción Ecológica. (2011). "Cuando Tiemblan los derechos: extractivismo y criminalización en América Latina". [Disponible en: http://www.rebelion.org/docs/150198.pdf].
Observatorio de Proyectos Mineros para América Latina. (2014). "Cajamarca defiende sus aguas y dice no a proyecto Conga de Newmont". Perú: OCMAL. [Disponible en: http://basedatos.conflictosmineros.net/ocmal_db/?page=conflicto&id=196].
OIT. (s.f.). "Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes". En: *Cuadernos de legislación indígena*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. [Disponible en: http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf].
ONU. (2007). "Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas". Resolución aprobada por la Asamblea General el 13 de septiembre de 2007. [Disponible en: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf].
Quijano, Aníbal. (2007). "Colonialidad del poder y clasificación social". En: Santiago Castro-Gómez y Raúl Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Universidad Javeriana-Universidad Central-Siglo del Hombre.

Walsh, Catherine (ed.). (2013). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya-Yala.

———. (2014). "Pedagogías decoloniales caminando y preguntando. Notas a Paulo Freire desde Abya-Yala". En: *Revista Entramados: Educación y Sociedad*, vol. 1, nº 1, pp. 17-31.

Zibechi, Raúl. (2012). "La tierra el agua y la resistencia". En: *La Jornada*. 10 de febrero de 2012. [Disponible en: http://www.jornada.unam.mx/2012/02/10/opinion/024a2pol].

———. (2013). "Resistencia en los Andes a la minería". Perú: CIP Américas Noticias. [Disponible en: http://www.conflictosmineros.net/contenidos/19/12322].

Capítulo 8

PEDAGOGÍAS PARA LA VIDA, LA ALEGRÍA Y LA RE-EXISTENCIA
Pedagogías de mujeresnegras que curan y vinculan

Betty Ruth Lozano Lerma

Bien sabemos que tenemos diversas capacidades en todos los campos, sin embargo qué se podría decir de una sociedad que desconoce las voces de las mujeres que han administrado sus propias casas y las de los demás, las voces que han arrullado sus propios críos y los de otras familias; esas voces que mientras la escuela se inventaba miles de castigos disque para educar y enseñar a los niños y niñas; ellas se inventaban juegos, historias y canciones, a través de los que éstos divertidos aprendían.
—Vicenta Moreno (2013: 432)

El lugar de las pedagogías ancestrales hoy

El 11 de mayo de este año (2015) se cumplieron 15 años de la masacre de Sabaletas y la desaparición forzada de Yuri Banguera. Sabaletas es el nombre de una vereda que hace parte del corregimiento nº 8 de la ciudad de Buenaventura, principal puerto de Colombia sobre el Pacífico, ubicada en el departamento del Valle del Cauca. Ahí llegaron el 11 de mayo de 2000 aproximadamente 100 hombres paramilitares al mando

de Herbert Veloza García, conocido como "HH" y de un tal alias "Luis" identificado posteriormente como Fredy Antonio Cadavid, quien había sido teniente del ejército adscrito a la Tercera Brigada de Inteligencia del Batallón Pichincha con sede en Cali.

Los paramilitares se hicieron pasar por miembros del Ejército Nacional, lo que implica que iban con uniformes militares, sacaron a 60 personas de sus casas, seleccionaron a sus víctimas, asesinaron a siete hombres y dos mujeres, y desaparecieron a dos personas, una de ellas el menor de edad Yuri Banguera. No siendo suficiente con esto, incendiaron las casas de sus víctimas y escribieron sobre las paredes: "Tras las huellas de los rebeldes del pacífico, Bloque AUC Pacífico". En su recorrido pasaron por otras seis poblaciones donde también cometieron crímenes similares y tuvieron que cruzar en su ruta de muerte con tres puestos de control del Ejército Nacional, "quienes no advirtieron sobre su presencia".[117] Esta oleada de violencia provocó el desplazamiento masivo de más de tres mil personas hacia el casco urbano de Buenaventura. Todos estos hechos, aunque se conocen las responsabilidades de la fuerza pública y de dirigentes políticos de la región que los financiaron, continúan en la impunidad.

Hechos como estos no solo ocurren en la zona rural, sino también en el casco urbano. Hacia las cinco de la tarde, después de terminado el culto de los miércoles, doña Eloísa se disponía a cerrar la pequeña capilla evangélica donde se congregaba desde hace varios años, sus sobrinos, hijo y otros familiares que habían venido de visita desde el río Yurumanguí, le pidieron que canten el último coro: "Tierra bendita y divina, es la de Palestina, donde nació Jesús…". Al final, cuando salen a la puerta, ven una cantidad de hombres subiendo, armados, que les exigen a las muchachos que se tiren al piso, ellos se ponen de espaldas a la pared, doña Eloísa intenta hacer algo y de un golpe la arrojan por una ventana adentro del local, cuando escucha los tiros de metralleta, vuelve a salir para alcanzar a ver que el último en caer muerto es su hijo. Se arroja

117 Comunicado de la Comisión Colombiana de Juristas, mayo 14 de 2015.

contra los tipos que vuelven a lanzarla lejos y dice: "no me mataron porque no quisieron". Fueron ocho los muertos ese día. Hombres que se dedicaban a la minería, la agricultura, cortar troza, el único estudiado era su hijo al que le faltaba un semestre para terminar su universidad, como dice ella[118]. Esta masacre fue un hecho público, ella hizo denuncias y terminó amenazada, pero esas amenazas no han conseguido detenerla ni callarla. Después de 15 años todavía sigue denunciando y buscando una justicia que le es esquiva.

Doña Eloísa es un ejemplo de la insistencia, persistencia y tenacidad que las mujeresnegras[119] afrocolombianas han tenido que desplegar a lo largo de los 15 años de este conflicto en los territorios de comunidades negras del Pacífico colombiano. Para resistir y sobrevivir a esta guerra las mujeres han tenido que hacer uso de sus conocimientos ancestrales construidos en la lucha contra la esclavización y la colonización. En este artículo quiero hacer referencia especialmente a una experiencia: la partería. Las parteras son las herederas de Ananse, quienes tejen redes que vinculan y enraízan al territorio a través de su oficio de partería y de la práctica del ombligaje. Esta práctica amenazada por los procesos de modernización, que se expresan en políticas de desarrollo y violencia paramilitar, es puesta otra vez en juego por las mujeresnegras como parte de sus estrategias de insurgencia. De cómo lo hacen, es que trata este artículo.

La pedagogía en comunidades negras

No es usual que se considere a la población subalterna con valores pedagógicos. La pedagogía suele remitirse a la escuela, a los procesos formales e informales dirigidos por quienes se han preparado para llevarlos a cabo de forma legítima. No obstante, lo pedagógico debe ser visto de forma más amplia, pues todas las comunidades enseñan y

118 Testimonio de doña Eloísa en conversación personal en junio del 2014. Eloísa es un seudónimo para proteger su identidad.

119 Utilizo "mujernegra" junto, ante la imposibilidad de la compartimentación de la experiencia de ser mujer y negra.

aprenden. Los procesos de enseñanza-aprendizaje son los que permiten la transmisión de valores culturales, pero también de prácticas de producción y sobrevivencia.

Por ejemplo, en la densa selva del Pacífico colombiano, las comunidades negras tuvieron que hacer unos aprendizajes que les permitieran domesticar el medio circundante. Aprendieron de indígenas y hasta de españoles y recrearon sus propias memorias africanas para hacer de ese territorio a donde llegaron por "voluntad de otros" —como dice el abuelo Zenón[120]— un hogar.

El amplio conocimiento que ha obtenido la población negra sobre la farmacéutica del bosque se aprendió de los indígenas, pero también de procesos de observación permanentes y de experimentación, aun cuando no se trata de una cultura letrada sino de tradición oral.

> En esos tiempos nuestra medicina ancestral, nuestras prácticas curativas y nuestros secretos eran los únicos saberes con los que podíamos contar para sanarnos de los dolores del cuerpo y curar los males del alma, fue en esos tiempos cuando nació en nosotros la certeza que la fe es un remedio. En el poder secreto de los montes descubrimos los poderes curativos y la magia de las plantas medicinales (CECOMET, 2011).

Son saberes ancestrales aprendidos en el largo camino de la diáspora, acumulados y guardados por las mayoras y los mayores y transmitidos de generación en generación que son la expresión de:

> Un largo y permanente proceso de resistencia cultural muy activo frente a lo que es impuesto desde la sociedad dominante y donde el saber de los secretos entendidos como el poder de la fe, ligado al conocimiento del poder sanador de las plantas medicinales, jugaron un papel fundamental en las prácticas curativas que nuestros mayores usan para sanar el cuerpo y el alma (CECOMET, 2011).

Oficios como la orfebrería se aprenden con los maestros, quienes "adoptan jóvenes en sus casas como aprendices que, de acuerdo con el desarrollo de sus habilidades, pasan a la categoría de 'Oficiales' y luego,

120 El abuelo Zenón es un vocero de la memoria colectiva afroecuatoriana.

con los años y la práctica, a la de 'Maestros', categoría asignada por el reconocimiento de la comunidad" (Hernández Herrera, 1993).

La minería se desempeña por toda la familia y las niñas y niños van realizando actividades de acuerdo con su edad, y en ese ir haciendo van viendo a los y las adultas, se los va instruyendo y van aprendiendo el oficio.

El hombre que se dedica al corte de madera, llamado "cortero":

> Incorpora a sus hijos varones, desde temprana edad, en todo el proceso del corte de árboles: la clasificación por especies, los tamaños y dimensiones para el corte, la época y mes en que es propicio hacerlo, el acarreo de las trozas y, luego, su transformación en bloques de madera (Hernández Herrera, 1993).

Se aprende al ir haciendo. De la misma forma, las mujeres enseñan a sus hijas los oficios domésticos, pero muy especialmente el cultivo de la tierra en la finca cercana, el conocimiento sobre las plantas medicinales y aromáticas, a conocerlas, sembrarlas y sus usos curativos y alimenticios.

La enseñanza suele ser parte de los juegos, por ejemplo, se suele dotar a los niños y niñas con aparatejos que podrían considerarse de juguete, pero que en realidad realizan una labor pedagógica al procurar al infante el desarrollo de las habilidades necesarias para minear, tejer redes y hacer bateas o canoas. "El pescador enseña permanentemente a niños y jóvenes a tejer las redes, a reparar las canoas, a interpretar los movimientos del agua y de los vientos y a conocer los ritmos de vida de los peces" (Hernández Herrera, 1993).

La memoria oral recreada junto al "mentidero",[121] en las horas de descanso —especialmente en la noche—, permite la transmisión de valores a través de relatos fabulosos en donde el más débil suele salir triunfador frente a los más fuertes, en donde la vida siempre triunfa sobre la muerte. Son relatos que no pretenden transmitir información

121 El "mentidero" es un espacio de reunión de la comunidad, suele ser una gran banca junto a la sombra de un árbol en donde lxs mayores relatan los cuentos y las diversas narraciones de la tradición oral.

ni desarrollar la inteligencia de la persona, sino "transformar todos los aspectos de su ser: el intelecto, la imaginación, la sensibilidad y la voluntad". Es una pedagogía para reafirmar su existencia como ser humano (Haymes, 2014: 93).

Como parte fundamental de la memoria oral están los bailes, los arrullos:

> El arrullo es una gran alegría que nos dejaron nuestros mayores para que nos mantengamos unidos, para que nos encontremos, para que cantemos y celebremos juntos nuestras fiestas tradicionales o para que le digamos adiós al angelito que se hace libre. El arrullo es como una distracción para el corazón, es una tradición que nos manda celebrar cuando tenemos que celebrar (García, 2012: 10).

Esa memoria ha sido recreada también en los alabaos, las décimas y los juegos, que reafirman la condición humana del pueblo negro. Así como las relaciones de solidaridad, de colectividad y de respeto:

> Nuestras identidades están conformadas por lo que llevamos adentro, por los valores, saberes y manifestaciones culturales que heredamos de nuestros ancestros. La esclavitud no nos enseñó nada que pudiera ser sumado en la construcción de nuestras identidades. Si algo queremos recuperar de la esclavitud, sin duda, es la resistencia (García, 2012: 10).

Todo lo que se realiza en el Pacífico, se acostumbra a realizar de forma colectiva. Nadie va al monte solo ni al mar. Por eso hay muchas expresiones que dan cuenta del trabajo colectivo como la minga, la tonga, la mano cambiada. Tampoco nadie come solo, así como se cosecha y se pesca en colectivo, también se reparten las cosechas y el producto de la pesca y de la minería.

> Recuperar el hilo conductor de nuestra historia es hacer un viaje hacia las formas de organización política de pueblos negros e indígenas de la región, donde hubo compadrazgos y relaciones inter-étnicas, como interculturalidad desde abajo. Asistimos al revivir de la memoria de los troncos familiares que aún son evidencias de organizaciones políticas socioculturales y económicas basadas en las familias que no se limitan a fronteras

nacionales, como los troncos familiares del Pacífico colombo-ecuatoriano (García, 2012: 10).

Dentro del tipo de relaciones tejidas en el proceso de construcción de comunidad, además del compadrazgo-comadrazgo resultó fundamental la constitución de la familia, centrada en la mujer. La familia fue la posibilidad de la reproducción de la vida del esclavizado, biológica y cultural, en el "nuevo mundo". Desde la familia negra, la esclavizada y el esclavizado superan la "muerte social" (Haymes, 2014: 174) a la que el proceso esclavista los somete, recuperando su derecho a vivir como seres humanos. La familia negra repara los lazos rotos, las filiaciones interrumpidas, las relaciones conyugales y de ascendencia; es una afirmación de la condición humana "negra," y es también un "instrumento educativo" (Haymes 2014: 206). Construir familia significó forjar una comunidad de pertenencia y al hacerlo:

> La cultura del esclavo funcionaba pedagógicamente para convertir a los esclavos en seres humanos, mediante la mitigación de su sufrimiento. En este proceso, se convirtió a lo negro, invento de la supremacía blanca europea occidental, en una posición de conciencia histórica e influencia hacia el cambio social (Levine, 1978 en Haymes, 2014: 226).

De todas estas prácticas sociales pedagógicas, deseo enfocarme en una: la partería.

Partería y ombligaje: los hilos de Ananse

> Si los afrodescendientes retienen los territorios de sus antepasados, los esteros, selvas y ríos del Afropacífico, se llenarán de legiones de arañas autosuficientes que tejerán redes de astucia, hasta formar la trama que le enredará las patas a la bestia neoliberal (Arocha, 1999: 28).

> Calima[122] tenía un lugar que se llamaba el centro [donde] se encontraban las parteras, 3 o 4

122 Calima es una población ubicada en la zona rural de Buenaventura, en el departamento del Valle del Cauca, Colombia.

> del sector y se iban a un lugar que se llamaba el centro y ellas se revisaban sus acciones mentales, su historial: ¿Qué cómo te fue? De manera muy subliminal, pero yo […] alcancé a vivirlo, en Calima el centro era como el lugar de estudios mentales, era como un lugar de medicina de la gente que necesitaba su brujo (Gloria).[123]

Ananse es el nombre que los afrodescendientes de la diáspora han dado a la araña, dios-diosa bisexual de los pueblos fanti-ashanti del golfo de Benín. En los barcos negreros, Ananse viajó de África a América tejiendo redes de cimarronaje y uniendo a África con América. "Como puede caminar por encima y por debajo del agua, llegó a las selvas del Pacífico, y por un hilo que fue sacando de su barriga, bajó por el manglar de los esteros" (Arocha, 1999: 13) y compartió su astucia, artimaña, triquiñuelas (porque las mujeres no tienen inteligencia, conocimientos y sabiduría) con las mujeresnegras que se hicieron parteras.

Ananse no es ni hombre ni mujer, puede ser el uno o la otra, o todo lo contrario… por lo que se dice que es de la misma filiación de Esú o "Eshú, Exú, Elegbara, Elelgba, Legba o Eléggua [deidad yoruba conocida] en México, Cuba, Haití, República Dominicana, Brasil y Surinam [oricha que en] el Brasil fue liberador de esclavos y por ende el mayor enemigo de los esclavistas" (Gómez, 1997: 93 en Arocha, 1999: 17).

Ananse es autosuficiente. De su propio cuerpo saca el material con el que hace su casa y se procura su alimento, por lo que es un paradigma de sobrevivencia. También es insumisa y temeraria, se atreve a retar a deidades más poderosas que ella (Arocha, 1999: 16). Estas son cualidades indispensables para la re-existencia[124] y las insurgencias[125] en

123 Gloria Ampara Arboleda, conversación realizada en junio de 2014, en Buenaventura.

124 La noción re-existencia desde la propuesta que hace Adolfo Albán (2013) expresa las formas como las comunidades recrean sus mundos materiales y simbólicos y desde allí se enfrentan a las desigualdades, a la marginalización, la discriminación y la racializaión.

125 Catherine Walsh (2006; 2010) ha venido trabajando la noción *insurgencia* como una que da cuenta del propósito de intervenir y trasgredir lo social, lo cultural, lo político y, muy especialmente, el conocimiento. Por eso ella habla de "insurgencias

el contexto actual del Pacífico colombiano, que Ananse ha heredado a las mujeresnegras no solo a las que han sido ombligadas con ella, especialmente a las que son parteras.

Las y los investigadores sociales, aunque hablen de la práctica del ombligaje, parecen haber olvidado a las parteras. La partería es una práctica cultural acallada. Las parteras o comadronas no son simplemente ayudantes de la virgen María en el acto de socorrer a una mujer parturienta, como ellas lo expresan. El papel de estas mujeres es fundamental tejiendo vínculos comunitarios. Constituyen una autoridad reconocida por toda la comunidad. El papel de la comadrona en las comunidades negras va más allá de ayudar a parir, representa un papel culturalmente más importante, se trata de acoger a ese extraño en el mundo de lo humano para hacer de él un individuo sexuado, capaz de intercambio y miembro de una comunidad (Losonczy 1990: 122).

Las parteras para sus comunidades son "mamás grandes" que ejercen el encargo ancestral del *buen nacer,* que no se limita al cuidado de la mujer durante los 9 meses que dura *criar barriga* ni termina con el parto. El compromiso de estas *alumbradoras ancestrales* va más allá, es un compromiso con la comunidad toda. "Según la enseñanza de las parteras mayores, el compromiso de la partera no termina nunca. La única manera como se termina es cuando llega otra mujer y coge el encargo de ser partera" (CECOMET, 2011: 29).

Son las mujeres parteras quienes dirigen el ritual del nacimiento, el cual tiene varias implicaciones:

---

políticas y epistémicas" para dar cuenta de la acción de movimientos, grupos y organizaciones que no se limitan a una *resistencia* defensiva ni a la confrontación de clase, sino que van más allá en términos de proponer y construir una nueva sociedad, cuestionando la colonialidad del poder y del ser, esto es, proponiéndose la descolonización. *Insurgencia* se propone ir más allá de la resistencia defensiva pues no se trata de la reacción que se opone, como en la física, al paso de la corriente, no es oposición ni tampoco capacidad de soportar por largo tiempo un esfuerzo o una situación opresiva, tampoco se trata de desafiar, sino de construir.

1. Preparar a la madre, especialmente desde el último mes de embarazo. No obstante la atención es continua a lo largo del embarazo. La preparación de la madre para el parto implica la adecuación de la vivienda donde nacerá el bebé porque "la partera también tiene el compromiso de acomodar los caminos de la casa donde la mujer tiene que tener a su hijo. Entonces para hacer esos acomodos y poner al derecho lo que puede estar al revés o está mal puesto; es parte de lo que manda esto del acompañamiento" (CECOMET, 2011: 31). Estos trabajos los realiza el marido de la mujer próxima a parir bajo la dirección de la partera, que los inspeccionará con frecuencia para evitar que algo mal hecho como un cerco mal amarrado termine "cruzando" el parto. El parto puede ser *cruzado*[126] o *trancado* por vecinas o vecinos por lo que toda la comunidad debe estar en función de la paridora. Lo que quiero decir es que parir como morir es un acto comunitario en las comunidades negras, dirigido por las mujeres. Incluso los achaques y antojos que padece la mujer durante el embarazo son leídos como anuncios a la comunidad: "los mayores tenían el decir: los antojos son como avisos para que la comunidad sepa que esa mujer está criando barriga y que toda la gente de la comunidad la tiene que ver con otros ojos" (CECOMET, 2011: 40). Por eso a las embarazadas no se le pueden negar sus antojos, pues se corre el riesgo de un aborto y el responsable es el que le negó el antojo.

2. La atención en el parto, que implica el tanteo de la barriga, los acomodos para la criatura, masajes o sobijos por todo el cuerpo, baños de hierbas, brebajes o *tomitas de monte*, botellas curadas, en los que participan varias mujeres de la comunidad bajo la dirección de la partera.

> Cuando una mujer paría un hijo, toda la familia y sus amigas más conocidas debían y querían estar cerca, unas daban un remedio, otras daban ánimo con sus palabras y la que no tenía nada para dar, entonces prendía una vela para que los santos de su devoción le dieran fuerza a la paridora, porque se sabía que las ayudas desde la fe eran el mejor de los acompañamientos y mucha gente la ofrecía (CECOMET, 2011: 35).

---

126 Cruzar a la paridora implica alguna actitud que impide que el parto se desarrolle de forma normal, como sentarse en una escalera, cruzar brazos o piernas, hacer nudos.

Las mujeres de la comunidad acompañan a sus pares en las faenas del parto, ese acompañamiento implica ayuda en labores como lavar ropa, hacer la comida, atender los hijos de la paridora, pero también estar pendiente de lo que pida la partera. También rezando, prendiendo alguna vela. La idea es que todos y todas acompañen y ayuden desde lo que cada quien sabe, le gusta y puede hacer.

3. El corte del cordón umbilical. La comadrona tiene que cortar el cordón a dos dedos de longitud si es un niño y a tres dedos si es una niña. Es fundamental respetar esta regla rigurosamente; cualquier negligencia tendría como consecuencia hacer surgir personalidades ambiguas: niños afeminados que hablarán demasiado y con voz aguda, que no cazarán y no tendrán hijos (o tendrán pocos) o niñas masculinizadas, que se desinteresarán de la casa, agresivas y estériles o con hijos que morirán jóvenes (Losonzcy, 1990: 117). Es decir, hombres *mujerudos* y mujeres *hombrunas.*

Es la comadrona la que otorga al recién nacido el atributo del género si bien, "respetando su marca corporal visible y 'terminándola' mediante la longitud adecuada del corte del cordón umbilical" (Losonczy, 1990: 117). Para estas comunidades la identidad sexual no está condicionada, por lo menos no totalmente, por la concepción y el embarazo, no está definida por la biología o la naturaleza, sino que es más bien una identidad inestable, no fijada totalmente, lábil, fluida, que se obtiene al momento del nacimiento y con la intervención de la partera. La partera es dadora de género. Lo anterior está definiendo el género, por fuera de las categorías fijas, binarias y excluyentes de la teoría de género como lo encuentra Marcos (1995: 16) en las culturas mesoamericanas.

Para el Pacífico sur, encontré el testimonio de parteras que afirman que los niños nacen boca abajo y las niñas boca arriba, no obstante "la mujer que va a ser hombrada, amachada, nace boca abajo también. Esas son esas mujeres machudas que de nación ya vienen".[127] De lo an-

127 Fondo Afroandino. Colección de audio. Tradición oral. Entrevista a Banquera Torres, comunidad Borbón, Esmeraldas, 1983. BE R7mp3.

terior se deduce que si los hombres nacen boca abajo seguramente serán afeminados. Es decir, de los hombres "amujerados" y de las mujeres "machudas" puede afirmarse que nacieron al contrario. No obstante ser calificada como una mujer hombrada o machuda hace referencia más a su personalidad y desempeño físico que a su identidad sexual. Una mujer hombruda suele ser valorada por su capacidad de trabajo, se dice que trabaja como un hombre o que trabaja más que un hombre. Los hombres amujerados simplemente son aceptados, acogidos en los grupos de cantadoras, recolectoras de conchas, chigualeras, propios de las mujeres.

4. El entierro de la placenta y el cordón umbilical lo hace la partera debajo de la semilla germinante de algún árbol cultivado por la madre en la azotea de la casa desde que supo de su preñez. Bajo la dirección de la comadrona,[128] las mujeres realizan estos rituales, en los que se muestra una relación inextricable con la naturaleza ya que el entierro de la placenta y el cordón umbilical se hacen debajo de un árbol especial que represente ciertas cualidades para el recién nacido. Es una manera de transmitirle a la niña o al niño la potencia positiva del territorio (Losonczy, 1990: 119). "Cada niño o niña distingue con el nombre de *mi ombligo* a la palmera [o árbol] que crece nutriéndose del saco vitelino enterrado con sus raíces el día del alumbramiento" (Arocha, 1999: 15). Esta es la forma como se enraíza al recién nacidx en el territorio, lo que le crea sentido de pertenencia. Se acostumbra a decir que "este territorio es nuestro porque aquí tenemos enterrados nuestros ombligos".

> Enterrar el ombligo en algún lugar de la finca era una costumbre que tenían los mayores que ahora se está perdiendo. Creo que por eso ahora el amor a la tierra también se está perdiendo en la juventud. Según lo que decían los mayores esta costumbre era para que la gente criara amor por su tierra (CECOMET, 2011: 78).

---

128 "Persona que tradicionalmente atiende partos por fuera de una entidad de salud occidental bajo el enfoque de medicina tradicional. Persona que ayuda a salvar vida" (Rodríguez, 2012: 66). "Es el término preciso para referirse a las 'sabias' o médicas tradicionales responsables del período de gestación, parto y postparto" (Pantoja, 2008: 97).

5. La curación del ombligo. Sobre la herida que deja el ombligo se pone un emplasto hecho con una planta, mineral o animal para que le transmita a la persona sus propiedades. Se trata de dotar a la persona de atributos que el universo circundante ofrece. Esto nos muestra indicios de una noción de "corporalidad permeable" (Marcos, 2004) en la que "el exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel" sino que "entre el afuera y el adentro, entre el exterior y el interior existe un intercambio permanente y continuo", es así que "la piel es constantemente atravesada por flujos de todo tipo". No hay una separación entre seres humanos y naturaleza sino una relación positiva entre seres humanos y el resto de la trama de la vida que se establece desde el nacimiento. Resulta interesante que al observar a alguien la gente trate de inferir cómo fue ombligado. Se dice que en Timbiquí relacionan la mirada triste de una persona con ombligadas de dormidera, la "arrechera" (calentura) de las muchachas con la pringamosa y la de los muchachos con la patasola (Arocha, 1999: 16). Se hace una lectura del carácter con la ombligada como suele hacerse en Brasil con el santo u *oricha*.

> La ombligada es más que poner en el ombligo alguna sustancia, se dice que tiene sus secretos por lo que es competencia de la partera. Cuando los padres de la criatura le decían a la partera que querían ombligada para su hijo, entonces la partera tenía que preparar otras curas y hacer otro tipo de curación, porque en la ombligada ya entra otra clase de saber y cuando se ponen las curas, también se tiene que poner lo otro que es lo que le da fuerza a la ombligada (CECOMET, 2011: 79).

Hay sustancias con las que se pueden ombligar tanto a niños como a niñas, los niños suelen ser ombligados con sustancias que proceden del reino animal salvaje, sin embargo, la araña y el conejo salvaje por las características de rapidez, tenacidad y fertilidad pueden ser usados para ombligar a las niñas; características que se consideran deseables para las mujeres. Las mujeres también pueden ser ombligadas con plantas curativas de carácter caliente, especialmente las cultivadas en sus azoteas. Las plantas curativas se clasifican según los conceptos de "frío" y "caliente" y según la concepción del cuerpo y la enfermedad. Entonces, una enfermedad fría se solucionará con remedios calientes y una enfer-

medad caliente con remedios fríos. Existen plantas para enfriar y sacar los calores del cuerpo y plantas calientes que sirven para eliminar el frío interno. En general, las frías son las que echan "baba" y se asocian a lo femenino y son consideradas peligrosas y las calientes son las amargas, se asocian con lo masculino y son siempre benignas, buenas para pensar o buenas para consumir (Losonczy, 1990: 117). Es importante que las parteras solieran negarse a ombligar con algo que tuviera una naturaleza de esclavitud como la hormiga arriera (CECOMET, 2011: 80).

Las parteras ejercen un liderazgo espiritual que está siendo minado por la violencia paramilitar que prohíbe las ritualidades para las cuales se deben congregar varias personas, como quedó ilustrado con el caso de doña Eloísa, narrado al comienzo; pero también por los procesos de modernización que las han llevado a ser carnetizadas por las instituciones de la medicina occidental, en donde las "capacitan" para ejercer el oficio a través de pedagogías occidentales que desdicen de sus prácticas ancestrales como el entierro de la placenta y el ombligaje. Estas prácticas son vistas como supercherías que ponen en riesgo la salud de la madre y el neonato. En este contexto, se habla del diálogo de saberes cuando no hay tal; lo que se da es una imposición del saber occidental al que tienen que subsumirse los saberes de las mujeres parteras. Para lograr esto no se escatiman las amenazas: el médico les dice que puede denunciarlas y enviarlas a la cárcel si por culpa de sus prácticas la vida de una mujer o un recién nacido es puesta en peligro. Para evitar estas implicaciones, las parteras carnetizadas y asociadas que trabajan con las instituciones del Estado han decidido abandonarlas.

Las parteras se han formado en un aprendizaje de transmisión oral y experiencial. Solo se ha requerido disposición para realizar el servicio cuando alguien lo requiriera sin ningún interés económico.

> Ahora en estos tiempos la partera se puede pasar toda la noche acompañando a una parida y la familia le quiere pagar a uno con un billete de cinco y creen que con eso todo está arreglado y pagado. Por eso ahora las que somos mayores casi no acompañamos porque en este tiempo todo se quiere arreglar con la plata, pero antes no era así, la gente no pagaba

con plata; pero se reconocía el saber. Ahora las cosas son distintas no hay ningún reconocimiento para las personas que dedican su vida a cultivar este saber (CECOMET, 2011: 33).

El reconocimiento a la partera estaba expresado en algún objeto elaborado en la misma comunidad como una batea, un canasto, un canalete, pero "lo que más se acostumbraba darle a la partera eran las manos del compañero de la parida y uno las recibía cuando necesitaba manos para hacer algún trabajo" (CECOMET, 2011: 101). Es el hombre el que a través de la mano cambiada otorga el reconocimiento a la partera.

También podía aprenderse el oficio a través del encargo de "darle tierra" que un mayor pide a algunos de sus nietos o nietas. Lo que significa que esa nieta o nieto se compromete con su abuela o abuelo no solo a enterrarlo, sino cuidarlo y mientras tanto a aprender de él, porque la comunidad considera que no se puede morir en paz hasta que no se transfieran todos los saberes a alguien.[129] Ahora, desde las directrices de la OMS, se capacita a las parteras con el propósito de un "parto limpio". Se habla de adiestrar a las parteras para disminuir los índices de morbi-mortalidad materna. Se trata de capacitarlas, hacerles un seguimiento y evaluarlas.

> Alguna gente nos dice como el que mucho sabe y cosa de gran valor anuncia, que nuestros saberes y secretos para curar son cosas del pasado, insisten como el que certeza plena tiene, que ahora los saberes con los que nuestros mayores se curaron por cientos de años, ahora no se necesitan porque hoy en día hay doctores por aquí cerca y hospitales un poco más allá; pero esta gente se olvida que todo lo que somos como comunidad se lo debemos a la capacidad de nuestros mayores para hacer de la fe la mejor medicina y de la solidaridad el mejor remedio. Esta gente se olvida que doctores y hospitales eran un privilegio de los otros (CECOMET, 2011: 20).

Las parteras han perdido autonomía y por ende su liderazgo comunitario-espiritual. El parir en los hospitales convierte el parto en una experiencia individual de la que puede desentenderse la comunidad y en especial el marido, que deja a la mujer cargar sola con esa responsabili-

---

129 Conversación con Juan García, obrero del proceso de comunidades negras de Esmeraldas, y Catherine Walsh, el 28 de mayo de 2015, en la UASB-Quito.

dad. O se pretende solucionar el compromiso con dinero. No obstante, hay muchas parteras que se niegan a institucionalizarse e insisten en la partería como parte del legado de la memoria ancestral.

Conclusiones

La partería es una práctica étnica-cultural de las mujeres que hace parte de la memoria ancestral, en tanto apuesta pedagógica de las comunidades negras. Esta memoria da cuenta de las distintas formas en que ancestralmente se ha construido tejido comunitario en la población negra del Pacífico. Mantener esta memoria viva permite emprender caminos decoloniales que generen la reconstrucción del tejido roto por las múltiples fuerzas y formas de la violencia, como la ejercida contra la familia de doña Eloisa y su pequeña congregación de creyentes. Son violencias que se han ejercido y se ejercen sobre la población que habita los territorios de comunidades negras. La partería teje redes que establecen vínculos indisolubles y construye comunidad permanentemente. Los intentos de institucionalización y modernización de la partería amenazan con hacerla perder su poder vinculante y sanador, así como su liderazgo espiritual.

Lo que intento es mostrar la partería como estrategia de insurgencia desde la memoria ancestral que nos permite reconstruir vínculos comunitarios dañados o afectados por el conflicto armado que se vive en la región. Se trata de la sanación mutua en acompañamiento. La partera es una mujer que tiene la facultad de crear un círculo de protección alrededor de otras mujeres para cuidar, sanar, escuchar, orientar y acompañar emocional y físicamente.

Las mujeres actúan como parteras de agencia antipatriarcal que encauzan el descontento de las mujeres por el canal de parto que permite parir la organización de mujeres que se opone al poder patriarcal. Aquí podríamos ver un ejemplo de sociogenía definida como "una pedagogía propia de autodeterminación y auto-liberación" (Walsh, 2009: 24) que alienta la autoagencia y la autorreflexión. Las mujernegras no

son solo víctimas impotentes, también podemos apreciar que ejercen poder más allá de la mera resistencia y sobrevivencia. Son insurgentes.

Referencias bibliográficas

Albán, Adolfo. (2013). *Más allá de la razón hay un mundo de colores*. Santiago de Cuba: Casa del Caribe-Editorial Oriente.

Arocha, Jaime. (1999). *Ombligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.

CECOMET. (2011). *Las parteras afroecuatorianas del norte de Esmeraldas toman la palabra: tradiciones, memoria, visiones y propuestas para un "buen nacer"*. Esmeraldas: CECOMET.

Díaz, Rafael. (2001). *Esclavitud, región y ciudad: El sistema esclavista urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.

García, Juan. (2012). *Al otro lado de la raya. Encuentro Internacional de Reflexión y Participación. Memoria*. Quito: Ministerio de Relaciones Exteriores.

Haymes, Stephen. (2013). "Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano". En: Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Quito: Abya-Yala.

Hernández Herrera, Martha. (1993). "42. Visión general de la educación". En: Pablo Leyva (ed.), *Colombia pacífico*. Tomo II. Biblioteca virtual del Banco de la República.

Losonzcy, Anne-Marie. (1990). "Del ombligo a la comunidad; ritos de nacimiento en la cultura negra del litoral pacífico colombiano". En: *Revista Caribbean Studies*, vol. 23, nº 1-2, pp. 115-123.

Marcos, Sylvia. (1995). "Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico". En: *Revista La palabra y El Hombre*, nº 95, pp. 5-38.

Moreno, Vicenta. (2013). "Ay dios baja y ve como las mujeres afrocolombianas resisten al destierro". En: *Revista CS*, julio-septiembre, nº 12, pp. 415-434.

Quiñonez, Layles, Francisco Tenorio y Helmer Hernández. (1996). *Gracias a Dios… y un poquito al diablo. Cuentos, rondas, historias y vivencias de la Costa Pacífica*. San Juan de Pasto: Fondo Mixto de Cultura de Nariño.

Rodríguez, Silveria y Diana Josefa Rodríguez. (2012). "Mujer negra agente de cambios". En: Orlando Pantoja (ed.), *Compendio de guías de aprendizaje, territorio como espacio de vida*. Bogotá: Nomos.

Segato, Rita Laura. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Walsh, Catherine (2009). "Interculturalidad, crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir". En: Patricia Melgarejo (ed.), *Educación Intercultural en América Latina: memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*. México: Universidad Pedagógica Nacional-CONACIT-Plaza y Valdés.

———. (ed.). (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Quito: Abya-Yala.

Capítulo 9

SOBRE PEDAGOGÍAS Y SIEMBRAS ANCESTRALES

Juan García Salazar y Catherine Walsh

Sembrar para volver a ser…
siembras y re-siembras de vida.
—Abuelo Zenón

Este texto, escrito a dos voces y con una letra diferenciándolas,[130] forma parte de nuestra conversación continua sobre las siembras y re-siembras de vida en las comunidades de la región-territorio del Pacífico y más específicamente del norte de Esmeraldas. Es una conversación que invoca y piensa con una tercera voz, la de Abuelo Zenón, el abuelo de todas y todos de este territorio,[131] una voz que expresa y hace vivir las palabras, enseñanzas y memoria colectiva de los mayores y las mayoras del pasado y del presente.

130 La letra en cursiva representa las palabras de Juan García y las de bloque son de Catherine Walsh.

131 Para el Abuelo Zenón: "el territorio-región del Pacífico es la tierra donde contra nuestra voluntad no trajo la ambición de los otros. Pero también es la tierra nueva, la tierra donde nos ancló el amor por la tierra madre que se quedó al otro lado del mar. Estos cientos de años antes que nazcan los Estados que ahora nos ordenan ser lo que nosotros por nuestra propia voluntad, nunca quisimos ser".

Sobre siembras en y desde los territorios ancestrales

Cuando se habla de sembrar, se habla básicamente del mundo de las comunidades y de los territorios ancestrales, es decir, de las tradiciones de los hombres y mujeres del pueblo de origen africano que viven en los territorios ancestrales. El concepto de sembrar dentro de este mundo del territorio es vital. Para vivir en el territorio hay que sembrar, hay que hacer que la Madre Tierra produzca para vivir. Y ese es el mismo concepto que se usa cuando se habla de la siembra cultural.

Hablar de las siembras culturales es hablar del cultivar, de hacer producir, de perpetuar las semillas culturales que los y las mayores sembraron en el espacio del territorio y que perduran hasta hoy. Era tan fuerte esta semilla que los personajes sembrados ancestralmente, los personajes mágicos de la madre montaña como la Tunda, el Bambero, el Riviel, y la Gualgura y otros hijos/as de la montaña que rigieron la vida y el orden de las comunidades, todavía sobreviven. Cuando uno conversa con las y los mayores, descubre que estos seres mágicos fueron sembrados allí en el territorio, en la madre montaña, para que desde allí nos ordenen ser los que somos, lo que fuimos antes y lo que somos ahora.

Así, preferimos hablar de personajes mágicos o de personajes de la madre montaña, en vez de personajes mitológicos. No son ficticios ni tampoco fabulosos, existen y tienen papeles pedagógicos claves para mantener el estar bien colectivo y el balance en el uso racional y solidario de los recursos y de la vida.

El Bambero, amo y señor de los montes, es uno de los hijos principales de la madre montaña. Es hijo de las primeras siembras, cuidador ancestral de la vida del monte y del estar bien colectivo de los animales. Tiene el encargo de repartir con justica y equidad los recursos de la madre montaña y castigar al que toma más de lo que necesita. Estuvo vivo hasta que los bosques perdieron sus dueños ancestrales y el uso racional de los dones de esos montes, que hoy son parte de los supuestos encargos (e intereses extractivos) del estado.

Hay muchas narraciones sobre el Bambero, todas con enseñanzas pedagógicas. Una me contó Lorenzo, un mayor del norte de Esmeraldas que todos llaman María:

> *Un día me fui a montear y pasé casi todo el día caminando por la montaña buscando un animal para mi comida, pero no encontré nada. Cuando ya me estaba regresando para la casa, en una bamba de matapalo escuche unos quejidos, como que alguien estaba pidiendo ayuda.*
> *Entonces me fui caminando despacito, despacito y cuando mire adentro de la bamba, me di cuenta que un oso caballuno había agarrado un guatin que todavía no estaba bien criado y estaba dándole golpes. Cuando vi eso, no me gustó, porque el oso era más grande y por aquí todos conocemos que el oso es un animal que tiene más fuerza que un guatin.*
> *Como tenía la escopeta en la mano, pensé matarlo al oso, pero me acordé que el oso es un animal que por aquí nadie lo come, entonces busqué un palo y le pegué un garrotazo. Cuando el oso sintió el golpe soltó al guatin y salió corriendo. Cuando el guatin se vio libre pegó un brinco por encima de la bamba y se metió al monte. Después que el guatin se fue, me puse a pensar que podía haberlo matado, porque la carne de este animal es buena comida. Pero me puse a pensar: Que si uno libera a otro de una injusticia, el quitarle la vida es una injusticia mucho más grande.*
> *Como no había cazado nada, seguía pensando en el guatin. Con esa duda metida en el pecho seguí caminando y cuando estaba cerca de la casa, escuché que en el monte gritaba un guatin que tenía voz de muchacho y me pareció a mí, que en el grito decía: "Chao Ma´ia. Chao Ma´ia. Chao Ma´ia"*[132].
> *Esa tarde llegue a la casa sin carne de monte para comer, pero cuando estaba en el río sacándome el olor de la montaña, me pareció que al otro lado del río, en plena montaña una voz ronca de varón me decía: "Bien Ma´ia. Bien Ma´ia. Bien Ma´ia".*
> *Entonces me acordé del Bambero, que según nuestra tradición él es el encargado de cuidar a los animales del monte. Yo creo que el Bambero me quería hacer su ayudante, pero yo no puedo cumplir con esta tarea, porque yo vivo en el monte y como de lo que da el monte, por eso cada semana tengo que matar un animal para yo comer y darle de comer a mi familia.*

Otro de estos personajes es La Tunda, una de las hijas mayores de la montaña madre y parte de las siembras antiguas que aún están en las comunidades ancestrales del territorio-región. Se conoce como mujer de

---

132 Ma´ia = María.

mil caras y querencias, enteramente enamorada de la vida y dueña de la juventud eterna. Vive cerca de los pequeños ríos o esteros donde, según enseña la tradición, encuentra los recursos para alimentar las personas a las que quiere de manera temporal. Para entundar un cazador, toma la figura de un animal, para entundar a un niño o una niña se aparece como si fuera una persona conocida: tío, tía hermano, hermana.

El amigo Riviel es otro de los tanto hijos/as de la madre montaña. Es un personaje de las aguas, anda por el río y por las playas del mar porque le gusta "correr toro" en las bocanas de los ríos. El Riviel no molesta a nadie, mucha gente lo ha visto, sobre todo los pescadores, no se conoce que el Riviel haya matado a una persona. Siempre anda en un pedazo de canoa, una "canoa mocha" que algún humano desechó porque no le sirve a nadie.

La Gualgura también es parte de la siembra antigua. La tradición dice que la Gualgura es "visión mala". Es un pollito recién salido del cascarón, que camina solito por el monte llamando como pio, pio; si alguien lo coge, se hace grande, grande hasta que se supera el tamaño de la persona que lo recoge. La Gualgura puede matar al cristiano. De hecho, todo cristiano que tiene uso de razón sabe y debe conocer que en el monte no puede andar caminando un pollito, debe entender que el monte no es un espacio para que viva un animal recién nacido, manso y doméstico.

El cristiano tiene que saber que cuando camina por el monte y se encuentra seres que no pertenecen a ese espacio, es porque son "cosas" que no vienen de este mundo. Cuando esto sucede uno invoca el poder de lo divino y sigue su camino. Por eso los y las mayores dejaron, sembraron y cultivaron los saberes de lo divino, y por eso dice la tradición que lo divino es escapulario, es medalla. Todos los seres intangibles, los que por su naturaleza no se pueden ver, viven en este mundo junto con el cristiano, cada uno en su lugar. Cuando el cristiano, por andar enredado en las cosas nuevas, se olvida de esta presencia, entonces ellos reclaman su espacio en el mundo visible para que el cristiano los vea y sepa que el mundo de los territorios no le pertenece solo a él.

Esto de la siembra y de las semillas culturales es algo que cada vez se piensa menos. Tal vez es por aquello la desvalorización y desprecio que

nuestro pueblo vive, como resultado de aprender de lo ajeno. La percepción que somos recolectores y no sembradores. Volver a estas siembras resulta importante no solo para fortalecernos como pueblo de origen africano, sino también para reconocer y entender por qué el territorio ha sido y sigue siendo un espacio vital, el espacio donde se ha sembrado y donde se siembra todo, incluso los actos de resistencia y la tradición ancestral.

La tradición manda sembrar para alimentar el cuerpo y sembrar para alimentar la cabeza. Desde la visión de la comunidad de origen africano del norte de Esmeraldas, el cuerpo es esta parte de materia muy pegada a la naturaleza, muy pegado a la madre montaña o madre tierra. Según lo que las y los mayores dicen, el cuerpo tiene que ser devuelto algún día a la madre tierra porque de allí vino y con sus dones se alimentó. El concepto de cuerpo, para entenderlo así de manera simple, está vinculado a la tierra y se alimenta de la madre tierra, de lo que ella produce, de los recursos que hay en la madre tierra. Por eso los alimentos que vienen de la tierra tienen que ser compartidos y tienen que ser usados de manera solidaria y respetuosa. Hay todo un mundo en eso de alimentar el cuerpo, un mundo de saberes que se genera a partir de este uso solidario y compartido de los dones de la montaña madre, lo que los pueblos de origen africano entendemos como el estar bien colectivo.

Los saberes de la cabeza en cambio se siembran para facilitar la vida del cuerpo, son saberes que se heredan, y los heredan solo aquellos/as que los merecen.

Nuestro mundo de saberes se divide siempre en dos mundos distintos pero complementarios: el divino y el humano. Los saberes del cuerpo se quedan en este espacio de lo humano. Los de la cabeza, en cambio, pertenecen al mundo de lo divino. Ahí se guardan los saberes de lo divino. El corazón también tiene mucho que ver con este mundo de lo divino, pero es con las manifestaciones, con las expresiones que se hacen hacia fuera. El cristiano que tiene buen corazón no aprende cosas malas porque su corazón "no le da". La cabeza más se alimenta de cosas para adentro, es lo que ahora podríamos entender como el "mundo secretivo" que incluye las oraciones y los saberes para sanar el alma. Los saberes para curar el cuerpo, que son

"secretivos" también, se guardan en la cabeza. La cabeza es un mundo más cerrado. Lo que se guarda en la cabeza es para proteger el cuerpo, para proteger el corazón. Los saberes de la cabeza pertenecen al individuo que los busca y los cultiva, y muchos se transmiten de una generación a otra en una suerte de pedagogía propia, con bastantes "leyes secretivas". El corazón pertenece a esta parte del mundo que se expresa hacia fuera en el compartir, en el canto, en el baile, en la música, en la celebración. Así es como yo he aprendido de las palabras de las y los mayores.

Cuando Abuelo Zenón —abuelo de todas las mujeres y todos los hombres de origen africano nacidos en el gran territorio región del Pacífico— habla sobre el sembrar, lo relaciona con la lucha histórica de volver a ser personas después de la deshumanización de la esclavización y las políticas de negación y exclusión que continuaron con las repúblicas y luego con los estados. Aquí su argumento y afirmación: "la siembra cultural del territorio nos permitió volver a ser, en los mismos espacios del territorio donde no habíamos sido". Las semillas sembradas en este sentido eran —y aún son— semillas de vida; germinar y crecer han echado raíces y han dado frutos, frutos vitales que siguen alimentando el cuerpo de los hombres y mujeres que viven en el territorio ancestral, sus seres y saberes.

Con las palabras: "nos permitió ser en los espacios del territorio donde no habíamos sido", Abuelo Zenón pone en consideración varios pedazos de la historia. Por ejemplo: durante la esclavitud no éramos porque no teníamos raíces en los territorios. La hacienda pertenecía al amo y las leyes las regía el amo, los reales de minas pertenecían al amo o los dueños, y este amo o dueño establecían las leyes de vida y de ser. Las mujeres y los hombres de origen africano no podían ser en ese territorio, era un territorio desnudo sin raíz, un territorio regido por el otro, vacío de nuestra herencia, de nuestro ser.

Pero en algún momento los mayores empezaron a sembrar: a sembrar personajes mágicos, a sembrar leyendas, a sembrar lecturas y leyes sobre el uso de las aguas, sobre la tierra, sobre el oro. Empezaron a sembrar también nuevas formas de vida en las lomas, en las montañas, en los árbo-

les. Es en este contexto que las palabras de Abuelo Zenón tienen un sentido vital: "sembrando es como volvemos a ser donde no habíamos sido". No sé cuándo empieza toda esta siembra, tal vez los primeros esclavizados que llegaron sembraron los personajes y cuando llegaron los nuevos encontraron que ya había estas semillas sembradas ahí y que su encargo era cultivarlos. Entonces la Tunda tiene vida, el Riviel tiene vida, tiene un mundo, tiene una actuación, tiene una influencia sobre el ser, el oro empieza a ser frío o caliente, las plantas empiezan a tener también su naturaleza, unas son frías, otras son calientes, hacen bien, hacen mal. Es todo ese mundo, toda esa construcción que está resumida en eso que "con la siembra de los territorios volvemos a ser donde no habíamos sido". Podemos parafrasearlo diciendo: "solo sembrando en los territorios, volvemos a ser donde no habíamos sido". Es decir, solo sembrando en los territorios podemos volver a encontrarnos con nuestra historia, con nosotros mismos, con los personajes, con los elementos que afirman la vida.

Creo que eso es lo quiere decir Abuelo Zenón cuando dice que "los actos de resistencia de los mayores no son peso muerto". Cualquiera puede desenterrar actos de resistencia y usarlos como herramientas en el ahora, pero ese acto de resistencia tiene que nacer en la memoria del que desentierra. El valor de la semilla tiene que ser recuperado por la memoria del que logra recuperar esa semilla. Es una memoria que va a tener una larga vida, porque puede ser usada en cualquier momento. Y ahí mismo está el Abuelo Zenón cogiendo toda la memoria, recopilándola, juntándola, ofreciéndola y usándola como una memoria colectiva de todos y todas. Este es el valor de la semilla y del sembrar que recupera vigencia en cualquier momento a partir del esfuerzo que el individuo hace por recuperar la semilla que los mayores sembraron.

Recuperar la semilla y seguir los procesos de su sembrar y resembrar son, en efecto, procesos de carácter pedagógico. Digo —y decimos— pedagógico no tanto por señalar una esencia educativa o resaltar la transmisión del saber, aunque ambas si tienen sentido. Más ampliamente, lo pedagógico aquí se enraíza en la larga trayectoria de la praxis de resistencia, insurgencia y lucha (social, cultural, territorial, política,

epistémica y existencial) para re-existir y vivir, es decir, en el hacer del sembrar, cultivar, cosechar y volver a sembrar como pedagogías-metodologías de y para la vida. En este sentido, usted, Juan García, ha tenido un protagonismo pedagógico importante como guardián de la memoria y obrero del proceso, pero más que todo como sembrador.

Todo el que asume este rol de ser guardián de la memoria, de ser regador de la memoria o cultivador de la memoria, se convierte en un sembrador, porque tiene que actualizar o volver a poner en vigencia las palabras de los ancestros para las generaciones actuales y venideras. Por ejemplo, cuando uno trabaja con cuentos y con adivinanzas convirtiéndolos en saberes para devolverlos a las escuelas para que los niños y las niñas puedan encontrarse con esos saberes ancestrales, uno está sembrando. Puede ser que con eso uno va cambiando algo de los métodos de siembra, pero eso es parte del encargo generacional dejado por las y los mayores de pasar la semilla ancestral que dejaron sembrado. Visto desde la acción de devolver a las nuevas generaciones, sí, es un sembrar, un sembrar desde luego pedagógico.

Continuar la siembra que los y las mayores empezaron es un mandato ancestral también. Desgraciadamente, hoy hay pocos sembradores o regadores de estas semillas ancestrales. En algún momento se decía que las personas en las haciendas o en los reales de minas, escondían semillas en el pelo, en los peinados, para irlas a sembrar más allá, pero Abuelo Zenón aclaraba diciendo: "no, en el pelo no se podía guardar nada porque los esclavizados no tenían pelo, se les cortaba el pelo, entonces no era en el pelo que se guardaba, era en la cabeza que se guardaban las semillas". Y de la cabeza sí se podía sembrar más allá. Algunas y algunos hemos adquirido ese mandato, esa tradición; guardamos semillas en la cabeza y de la cabeza las pasamos a otra cabeza. Tal vez esa es la pedagogía de sembrar.

¿No podemos decir que la siembra y el acto de sembrar, de seguir sembrando, es un acto de auto-reparación y de auto-afirmación?

¡Claro! Zenón confirma eso cuando dice que "entendíamos que el otro no va a reparar el daño de la esclavitud, el daño que nos causó a no-

sotros como pueblo, en nuestra memoria, en nuestros corazones, en nuestra cabeza". Ellos no lo iban a reparar; el pueblo se auto-reparó. La siembra y la pedagogía de sembrar tienen que ver con la auto-reparación; volvemos a ser donde no habíamos sido, sembramos nuestra semilla cultural en esos espacios del territorio. El territorio se convierte en el espacio para la reparación y la semilla —de las culturas de origen— es la que va a alimentar esa reparación. Como dice Abuelo Zenón: "sembrar la nueva tierra con la cultura de origen nos ayudó a curar el dolor que nos causó la perdida de la tierra madre que se quedó al otro lado del mar". Todo lo que se construye en el territorio, cualquier filosofía que se siembra en el territorio es reparación, auto-reparación. Como somos y obedecemos el mandato de los ancestros nos estamos reparando desde nuestros saberes, nuestra fuerza y nuestra racionalidad, volviendo a ser donde no habíamos sido.

El territorio es el espacio para sembrar la reparación y la semilla que va a perdurar es el producto de la reparación. En el territorio nos reparamos, nos auto-reparamos; el "auto" es muy importante. ¿De dónde salieron todas estas semillas para la auto-reparación, para las siembras culturales? No lo sé, las y los mayores no lo dicen, solo que la semilla se fue sacando, tal vez de la cabeza, tal vez vino de ahí, del mundo de los espíritus y de los seres intangibles. Entonces, cuando usted dice si nosotros estamos sembrando ahora, ¡claro!, tal vez esta es una etapa de nuevas siembras para esta generación actual, cuando se siembra se recuperan cosas para que no mueran, para que permanezcan. Parece que Abuelo Zenón hace referencia a eso cuando dice: "hay que recuperar la memoria para que la memoria se mantenga, para que no muera". Eso es parte de la siembra, la siembra en los espacios del territorio ancestral y las siembras nuevas en los territorios urbanos; sabemos que en los tiempos actuales, poco a poco, los espacios del territorio colectivo se van desapareciendo.

Esta desaparición, sin duda, está ligada a la codicia del capital, la que suscita la desterritorialización; en palabras de Abuelo Zenón: "los proyectos que los palmeros, madereros y mineros quieren imponer sobre nuestro derecho ancestral". Así afirma que: "los que nos mantenemos aquí en las comunidades somos pocos. Nos quedamos porque no

queremos perder el derecho que sembraron los mayores. Somos los que por la ley de la tradición, le hacemos resistencia al poder de dinero".

De hecho y como hemos argumentado en otra parte (García y Walsh, 2010), la provincia de Esmeraldas[133] es una de las más afectadas por la agresiva penetración de capitales nacionales y transnacionales dedicados a la explotación maderera, camaronera, minera y de palma africana, por la violencia continua ligada a la codicia de capital y promovida por "actores externos" (o lo que llaman en Colombia "fuerzas irregulares"), así como por las múltiples complicidades de empresas, actores y organismos de distinta índole, incluyendo del Estado. Se dice que se ha perdido más del 50% del territorio ancestral de las comunidades de origen africano asentadas en Esmeraldas, lo que implica miles de hectáreas ahora en manos ajenas, principalmente de las empresas extractivistas y sus aliados. Miles de hectáreas de bosques talados, miles de kilómetros de ríos contaminados, miles de vidas de seres arrollados, despojados y desterritorializados.

"Desterritorialización" es la palabra que hoy recoge y amasa todas esas vertientes negativas. Significa el "mal vivir" de la mayoría que va destrozando y reemplazando el estar bien colectivo y la afirmación frente a la negación. Expresa el choque de lógicas civilizatorias-culturales en términos de la idea misma de territorio. Si para las comunidades afroesmeraldeñas el territorio es igual a vida —al con-vivir de seres humanos y los otros seres de la montaña madre—, para la sociedad dominante y el Estado el territorio significa propiedad.[134] En la lógica dominante capitalista

133 La provincia de Esmeraldas, ubicada en el noroccidente del Ecuador, tiene una población de aproximadamente 416 272 habitantes: 203 176 urbanos y 213 096 rurales, con una mayoría afrodescendiente (51,2%). La presencia afrodescendiente radicalmente se incrementa hasta más de 80% en la parte norte de la provincia, donde la vida históricamente ha circulado alrededor de los ríos y el mar, construyendo así una dinámica fronteriza con la región de Tumaco (Colombia) marcada por fuertes vínculos familiares y el intercambio permanente a nivel tanto de personas como de comercio (García y Walsh, 2010: 345).

134 Es de recordar la noción desde el tiempo de la colonia de "tierras baldías", luego usada por el Estado para negar el territorio-vida de muchas comunidades afroes-

moderno/colonial, “territorio” es un espacio de posesión individual y de pertenencia legal donde “el dueño” tiene la autoridad y poder de uso para beneficio propio, la autoridad y poder de resignificar como “recursos” los dones del territorio y avanzar su explotación. Peor aún, la “desterritorialización” encarna lo que los mayores y las mayoras llaman “la nueva diáspora”, la nueva dispersión de los pueblos de descendencia africana, una diáspora que amenaza ser la última, sin retorno. Allí está la relación entre mal vivir, muerte, violencia y dolor de la desterritorialización.

Decimos “desterritorialización” porque son acciones que viniendo desde actores externos y desde el poder buscan expulsar a las familias de los espacios del territorio donde han vivido siempre. La desterritorialización se opone a la territorialización que es la figura que los ancestros construyeron para hablar de todas las acciones para el estar bien colectivo que los mayores realizan en los espacios del territorio. Muchas de estas acciones sirven para anclar los derechos ancestrales y para garantizar una vida digna para las familias de las comunidades. De hecho, la desterritorialización desconoce lo que estamos llamando “siembra cultural”, la siembra tanto a este lado ecuatoriano como al otro lado colombiano de la raya. Es parte de un gran plan para botar de toda la región del Pacífico a los troncos familiares de origen africano. Ya nos ha hablado Abuelo Zenón de este plan:

> *De todos los dolores que hemos sufrido en este largo camino de la dispersión por las tierras de América, el más violento, el más doloroso, el más triste después de la esclavitud, es la negación de nuestro derecho para nacer, crecer y morir en los territorios donde están sembrados los cuerpos y la sangre de los ancestros.*

Con la desterritorialización no solo se pierden los espacios para sembrar y cultivar los productos para comer, también se pierden los logros de la cultura material para la siembra y la cosecha de los saberes. Las historias, las memorias y los saberes están cada vez más desterritorializados. Con la pérdida del territorio ancestral las futuras generaciones pierden una buena

---

meraldeñas que han vivido en esos espacios por generaciones, antes y después que se configuraron los Estados, es decir y en las palabras de Abuelo Zenón: “cuando los Estados no eran”.

parte del norte del proyecto político de su pueblo, porque los espacios de los territorios ancestrales guardan la memoria de los actos de resistencia de ese pueblo y la memoria de sus procesos de auto-reparación, que se iniciaron con la siembra de la semilla de la cultura ancestral del territorio, lo que Abuelo Zenón llama "volver a ser donde no habíamos sido".

Pedagogías de resistencia y cimarronaje

El desafío de hoy es volver a ser en nuevos espacios "donde no habíamos sido". Pero también tiene que ver con el desaprender para re-aprender. *En eso los y las mayores ofrecen muchas enseñanzas. Entre ellas, hay las enseñanzas y lecciones de la resistencia, incluyendo la resistencia de "no aprender" lo que intentaba imponer la sociedad dominante. Sin duda sus siembras culturales de memoria colectiva son lecciones clave, lecciones de la historia misma si entendemos que la historia empieza con el momento en que la comunidad se libera.*

Para las y los mayores, la historia arranca en el momento en que empezamos a ser personas. Este momento está lleno de actos de resistencia, pero también de auto-reparación. Por eso Abuelo Zenón dice:

> *Los actos de resistencia de los mayores no son carga ni peso muerto que hay que cargar por cargar, sino que ahí está la muestra de lo que tenemos que hacer […]. La resistencia a lo que se impone desde el poder y desde la sociedad dominante, es el único camino franco que los excluidos podemos tomar para no perder los referentes de nuestras culturas de origen y para seguir sembrando vida, mejor dicho para seguir siendo nosotros mismos.*

Y Abuelo Zenón también nos da algunas pautas sobre las pedagogías de sembrar:

> *La propuesta que nació en la resistencia de los cimarrones y las cimarronas, el empeño de sus herederos/as de construir un proyecto de vida en los territorios colectivos del norte de Esmeraldas, tienen que ser la trinchera ideológica desde donde se organice la resistencia política contra los proyectos que los palmeros, madereros y mineros quieren imponer sobre nuestro derecho ancestral.*

En las comunidades hay testimonios y narraciones que hablan sobre la necesidad de retomar y repensar, en el contexto de hoy, algunas de las propuestas y enseñanzas de los ancestros. "En las propuestas que nos dejaron los/las negros/as cimarrones/as, encontramos claramente ilustradas algunas estrategias para construir y re-construir nuevos procesos para organizar la defensa de los territorios ancestrales" dijo un protagonista de un taller en San Lorenzo (ver García, 2010: 157). *Dentro de las memorias de Procesos de Comunidades Negras (PCN) del norte de Esmeraldas encontramos una ruta pedagógica:*

> *Recuperar las vivencias del pasado puede ser un ejercicio de mucha utilidad para aprender de lo vivido para pensar propuestas que nos permiten enfrentar los desafíos que estamos viviendo en la región. Sobre el arte de resistencia y el enfrentamiento nuestros mayores tienen muchos saberes para transmitirnos. Es mucho lo que las comunidades tenemos que aprender de los cimarrones/as y sus palenques y este es un buen momento para ese aprendizaje (García, 2010: 157).*

La generación de ahora tiene que repensar las historias y memorias colectivas de resistencia, volverlas a ver, volver a ser desobedientes. Esta es la generación que más trabajo tiene en el encargo de la auto-reparación.

El entrelace de resistencia, memoria colectiva e historia —más que todo la historia de lucha por la dignidad y liberación— es algo que no queda solo en las voces de las y los mayores, también toma nuevos significados y fuerza en la apuesta contemporánea del ser "cimarrón" o "cimarrona", re-significada como una postura, actitud y acción de rebeldía, resistencia, insurgencia, afirmación, creación y construcción. El cimarronaje, como plantea Libia Grueso (2006-2007: 146), es una "forma de re-plantearse frente a la forma de colonialismo que se estructura sobre la negación del otro –esclavo-" en que, además, "se determina un sentido de género como categoría impuesta". Como dice Betty Ruth Lozano (2014), desde la época de la esclavización, las mujeres negras ejercieron un cimarronaje de resistencia cultural y una insurgencia de conocimientos (culturales, ancestrales y espirituales) como proyecto de vida. Para Lozano, es este legado de cimarronaje que sigue orientando

la agencia o iniciativa de las mujeres negras en el Pacífico y sus posturas de un feminismo "otro".

La referencia y el uso crecientes de "cimarronaje" entre activistas e intelectuales afrodescendientes, permite entender este concepto como una postura y práctica encarnada que disobedece el reino y dominio de la colonialidad y sus ejes de deshumanización, racialización, generoización, negación y condenación. Afirma el ser, la memoria, y el saber colectivos a la vez que señala una opción radical, una acción decolonial y un proyecto político de existencia, pensamiento, conocimiento y vida (León, 2015).

> Hablar de cimarronaje y del ser y pensar cimarrón es subrayar una esencia, actitud y consciencia colectiva de pensamiento dirigido a reconstruir la existencia y libertad en el presente pero en conversación con los/las ancestros/as. Señala un pensamiento políticamente y culturalmente subversivo (un pensamiento que, en diálogo con Nelson Maldonado-Torres, tiene una actitud de-colonial) que confronta la deshumanización y no-existencia que la colonialidad ha marcado y, al hacerlo, trabaja hacia una decolonialidad de poder, saber y ser (Walsh y León, 2006: 218) (traducción de C. Walsh).

En los procesos políticos actuales, cimarronaje es una herramienta para repensarnos, para volvernos a ver, para usar esa actitud de desobediencia y resistencia en el ahora. Desde luego, todos los guardianes y guardianas de la palabra, todos los hombres y mujeres que son depositarios de la memoria colectiva, todos y todas las que cultivan los secretos y ponen en práctica los saberes que vienen de los ancestros, son personas que mantienen viva la actitud cimarrona porque mantienen el encargo de cuidar saberes que, según la racionalidad del otro, tienen que ser desechados o pasados por el molino del saber eurocéntrico. Así mismo, todas las parteras, los curanderos de culebra, los músicos y los cantores y cantoras, y todos los que siguen construyendo y usando los instrumentos musicales tradicionales son considerados cimarrones y cimarronas porque mantienen vivo el canto y la música que es churo, el llamado ancestral a la desobediencia. Los lenguaraces, que cuentan y le dan vida a los cuentos que vinieron del otro lado del mar y duermen en la memoria colectiva, alimentan la actitud cimarrona. Los hombres y mujeres que componen versos y cantos de arrullos

y echan sus décimas al viento sostienen la actitud cimarrona porque con sus voces la comunidad camina por los espacios de la tierra perdida y nos recuerdan que lo que fuimos ayer no se tiene que dejar tirado en el camino de la diáspora.

Pero hoy el cimarronaje no es solo eso. Es también una enseñanza y una pedagogía para las nuevas generaciones, más que todo para las que viven fuera de la comunidad en la urbanidad.

El término cimarrón como ser de resistencia debe ser vital en los procesos pedagógicos actuales; hace presente la memoria colectiva, los legados de pensamiento y conocimiento y la lucha continua de existencia y liberación. Pero también, y a la vez, despierta y estimula la consciencia colectiva sobre la razón en el ahora del ser y hacer del sembrar y re-sembrar.

Para seguir conversando…

Ante la realidad del territorio-región del Pacífico, caracterizada actualmente por la desterritorializacón, destrucción, apropiación, extracción y muerte de los dones de la madre montaña y sus siembras de seres y saberes, buscamos pedagogías entendidas como "prácticas, estrategias y metodologías que se entretejen con y se construyen tanto en la resistencia y la oposición como en la insurgencia, el cimarronaje, la afirmación, la re-existencia y la re-humanización" (Walsh, 2013: 29) de sembrar vida. Así nos enraizamos, por una parte, en la pedagogía de la palabra de Abuelo Zenón.

Poner Zenón en presente es parte de la propuesta de que las palabras de Zenón no pasan, vienen desde atrás, están en el ahora y estarán en el mañana, porque el saber de las comunidades es eterno. Nunca pasa porque debe nacer en cada una de las generaciones; las que llegan y las que se van. Las palabras de Zenón nos siguen enseñando, la pedagogía de Zenón no tiene un tiempo.

Los y las mayores dicen que la palabra es la semilla de todo saber. Sembrar y cultivar las semillas culturales y continuar la siembra es el me-

jor camino para fortalecer lo propio y apoyar en las nuevas generaciones el sentido de pertenencia al pueblo. La pedagogía de la palabra permite no solo continuar la siembra en las comunidades, devolviendo lecturas y pensamientos de Zenón como hemos venido haciendo (ver García y Walsh, 2017). También nos puede ser útil para sembrar en los espacios casa afuera, incluyendo los espacios académicos, mostrando que las comunidades siempre tuvieron y siguen teniendo una idea clara de sus valores culturales y de lo dolorosa que puede ser la relación con los otros. Las palabras de Zenón devuelven la palabra a la comunidad, rompiendo el mito de que nuestro saber no es saber.

Cada vez somos menos cimarrones, cultivamos menos la actitud de ser desobedientes, contestatarios y resistentes a la sociedad dominante. Más bien cada vez estamos más enredados en alcanzar y ser parte del saber del otro, de recibir la calificación del otro. Cada vez gastamos más tiempo y recursos en alcanzar la aceptación del otro. Nos desgastamos mucho por alcanzar la membresía que el saber del otro nos pueda reconocer. Todo lo decimos con el saber del otro; aun cuando hablamos de nuestro propio ser, nos gusta usar las palabras del otro, como palabra confiable, como saber que no pasa.

Entonces, como ejercicio de auto-reparación —esto desde el tiempo de las y los mayores— algunas personas hemos asumido el encargo generacional de ser guardianes y guardianas de la tradición y la palabra, del saber y del saber hacer de las y los mayores, ya dejamos anotados algunos de ellos y de ellas y es lo que estamos llamando: guardianes y guardianas de la tradición, que también son vistos como sembradores y sembradoras de las semillas ancestrales. Estas personas son los que reciben el encargo de identificar las semillas de todos estos saberes, de recoger estas semillas, de cuidarlas y guardarlas para que cuando las nuevas generaciones busquen estas semillas las encuentren. Por eso los llamamos guardianas y guardianes de la palabra y también sembradores y sembradoras de vida, del vivir.

Sembrar vida hoy es un acto insurgente, una apuesta pedagógica de resistir, re-existir y re-vivir ante los proyectos de muerte que son el sistema y la codicia del capital. Es este sistema del capitalismo cada vez más arrollador y salvaje —un sistema a la vez antropocéntrico, patriar-

cal, moderno, colonial— el que no solo clasifica y ordena seres, saberes y filosofías-prácticas de vivir, sino también arrasa y aniquila la vida misma (ver capítulo de Pueblos en Camino, y también los de Almendra, Lozano y Olvera en este libro).

Por eso mismo, la siembra y re-siembra de que hablamos aquí tiene que ver, en un primer momento, con los territorios ancestrales donde las comunidades de origen africano dejaron plantados y han venido cultivando la madre montaña, y sus seres, saberes y tradiciones como vida. Si las primeras semillas fueron esas, las que "las ancestras y los ancestros trajeron en el zumbo de la cabeza", como dice Abuelo Zenón —y cuya siembra ha sido entendido por los mayores y las mayoras como derecho ancestral (ver García y Walsh, 2010)— ¿qué hacer para que estas semillas sobrevivan a las violencias de destrucción, extracción y desterritorialización, la muerte de los ríos, bosques y los seres tangibles e intangibles? Y si las semillas aún están en algunas cabezas, ¿es posible su re-sembrar?

La siembra y re-siembra hoy también tienen importancia en la urbanidad donde —de manera creciente— está la mayoría del pueblo negro o afrodescendiente. Ante el reino de proyectos individuales y un *ethos* moderno, ciudadano, consumista, individualista y de inclusión, ¿qué sembrar, por qué, para qué y cómo hacerlo? ¿Cómo asegurar que las semillas no sufren una radical modificación, dejándolas estériles para las generaciones venideras?

Como hemos venido sugiriendo aquí, la pedagogía —y las pedagogías— de sembrar se encuentra(n) entrelazadas con las luchas de existencia y vida, particularmente (aunque no solamente) de los pueblos del territorio-región del Pacífico y sus ancestros y ancestras que no cesan de acompañar a pesar de los planes vigentes de desterritorialización. La pedagogía —y las pedagogías— que buscamos, imaginamos y empleamos no son proposiciones reactivas ni tampoco esfuerzos de mantener vivo un pasado idílico o un esencialismo cultural. Son más bien estrategias, prácticas y metodologías indispensables (para así recordar el maestro

Freire) para plantar, germinar, cultivar y cosechar vida ante los proyectos de muerte física, cultural, espiritual, territorial y ancestral.

Esto de la siembra y de las semillas culturales es algo que cada vez se piensa menos. Tal vez por aquello la desvalorización y desprecio que nuestro pueblo vive, la percepción que somos recolectores y no sembradores. Volver a estas siembras resulta importante entonces no solo para fortalecernos como pueblo de origen africano, sino también para reconocer y entender por qué el territorio ha sido y sigue siendo un espacio vital, el espacio donde se ha sembrado y donde se siembra todo, incluso los actos de resistencias y la tradición ancestral. Como dice Abuelo Zenón, "los que nos mantuvimos aquí en las comunidades somos pocos. Nos quedamos porque no queremos perder el derecho que sembraron los mayores. Somos los que por la ley de tradición, le hacemos resistencia al poder de dinero", es decir, el poder de capital. Y es esta resistencia y siembra que siguen fundamentando una pedagogía propia y vital, una apuesta pedagógica de vida.

Referencias bibliográficas

García Salazar, Juan (ed.). (2010). *Territorios, territorialidad y desterritorialización. Un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales*. Esmeraldas: Altropico.

García Salazar, Juan y Catherine Walsh. (2010). "Derechos, territorial ancestral y el pueblo afroesmeraldeño". En: Programa Andino de Derechos Humanos (ed.), *¿Estado constitucional de derechos? Informe sobre derechos humanos Ecuador 2009*. Quito: UASB/Abya-Yala.

———. (2017). *Pensar sembrando/Sembrar pensando con el Abuelo Zenón*. Quito: UASB-Cátedra de Estudios Afro-Andinos/Abya-Yala.

Grueso, Libia. (2006-2007). "Escenarios de colonialismo y (de)colonialidad en la construcción del Ser Negro. Apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano". En: *Comentario Internacional. Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, nº 7, pp. 145-156.

León, Edizon. (2015). "Acercamiento crítico al cimarronaje a partir de la teoría política, los estudios culturales y la filosofía de existencia". Tesis doctoral, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Lozano, Betty Ruth. (2014). "El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacifico colombiano". En: Yuderkys Espinosa Miñoso *et al.* (eds.), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemologóa y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad de Cauca.

Walsh Catherine y Juan García. (2015). "Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana". En: *Cuadernos de literatura*, nº 38, pp. 79-98.

Walsh, Catherine y Edizon León. (2006). "Afro-Andean Thought and Diasporic Ancestrality". En: Marina Paola Banchetti-Robino y Clevis Ronald Healey (eds.), *Shifting the Geography of Reason: Gender, Science and Religion*. New Castle, UK: Cambridge Scholars Press.

Parte III
RESISTENCIAS Y (RE)EXISTENCIAS

ELÍAS Y LOS HURACANES

Samyr Salgado

A la lucha que emprenden los pueblos
por la defensa de la Madre Naturaleza y la vida.

A las hijas e hijos del levantamiento.

En la comunidad, la sabiduría de Elías para curar el mal aire, remonta a los tiempos en que iniciaron las Radiofónicas a difundir los programas de alfabetización. Faltaba cuatro años, para bordear los años setenta, y él —que tenía 16 en ese entonces— acostumbraba pastar ovejas en las faldas del monte Imbabura. Un día, mientras cuidaba el rebaño, un torbellino inmenso empezó a formarse en la ladera. Iba de un lado a otro, subía y bajaba a su alrededor. Su reacción inmediata fue coger unas piedras y salir a espantar al viento que venía. Luego de levantar su voz, se marchó. "El huracán no quería ser lastimado", dijo.

Elías cogió de costumbre enfrentar los huracanes. Ni bien intentaban formarse les lanzaba piedras, les hablaba a sus oídos y ahuyentaba. En otras ocasiones no les daba tiempo y se metía al centro del huracán, donde dice hacía un calor intenso, y desde adentro lo asediaba y pedía que se vaya.

Cierto día vio acercarse a un huracán pequeño y dijo, como es tan pequeño, ni siquiera voy a pedirle que se vaya, y siguió trabajando la tierra. En un momento, el huracán pequeño, haciendo volutas de viento, creció de repente, se acercó y lo lanzó lejos. Después de algún tiempo, aprendió

la sabiduría de los huracanes y el viento, y se dedicó a curar el mal aire, a ahuyentar las enfermedades y hacer fluir la vida. A igual que Elías cuando se enfrentaba a los huracanes, el Viejo Antonio enseñaba "que uno es tan grande como el enemigo que escoge para luchar, y que uno es tan pequeño como grande el miedo que se tenga. 'Elige un enemigo grande —decía— y esto te obligará a crecer para poder enfrentarlo. Achica tu miedo porque, si él crece, tú te harás pequeño'" (Marcos, 1995).[135]

Con el levantamiento, los pueblos, los indígenas y los de abajo, hacen pequeño el miedo para hacerse grandes y escogen enemigos descomunales —como los huracanes— para obligarse a crecer y ser mejores.

135 Subcomandante Insurgente Marcos, "Carta a Eduardo Galeano". México, 2 de mayo de 1995.

Capítulo 10

ENCARNIZAMIENTO POLÍTICO-JUDICIAL, NEOCOLONIALISMO Y EXPROPIACIÓN TERRITORIAL[136]

María Eugenia Borsani y Relmu Ñamku

Sobre las pedagogías decoloniales

Catherine Walsh propuso —hace ya tiempo— el concepto "pedagogías decoloniales" para dar cuenta de una peculiar modalidad del proceso de enseñanza-aprendizaje por fuera de las canónicas formas de comprender el conocimiento en la tradición occidental. Las pedagogías decoloniales son entendidas como espacios genuinamente "educativos" cuyo norte es poner en tensión la dimensión colonial y la opresión que les es concomitante toda vez que lo pedagógico se concibe desde una

136 Este escrito es producto de un trabajo conjunto entre una profesora universitaria y una autoridad mapuche quien, a su vez, es protagonista de lo que aquí se presenta, por lo que hay tramos autorreferenciales. Este texto ha engarzado, por una parte, una modalidad académica de escritura, un registro ya protocolizado y por la otra un relato corpovivencial de las cosas que pasan en el mundo, en las que Academia debe abrevar inexorablemente si no quiere quedar definitivamente aislada del acontecer mundano. En un primer momento se pensó escribirlo a modo de entrevista pero finalmente se optó por la coautoría, simetría de las voces y simetría en la participación. Se ha tratado de un genuino ejercicio pedagógico de carácter decolonial e intercultural, creando un terreno común en el que se ha participado desde la premisa que sostiene que es posible y necesaria la compartición de saberes y experiencias.

verticalidad jerárquica. Recusa categóricamente, entonces, la idea del conocimiento ubicado en una supuesta cúspide que se derrama benéfica y solidariamente hacia abajo en pos de sacar de la ignorancia a *los de abajo*.

Muy por el contrario, Walsh impugna la idea misma de conocimiento y de ciencia, entronizada desde la modernidad a esta parte y la concepción de pedagogía simplemente como recurso para vehicularizar conocimientos, siempre en menor valía respecto a los conocimientos a impartir. La autora siguiendo —en cierta medida— las huellas de Paulo Freire, se distancia de dicha concepción de la pedagogía.

Las pedagogías decoloniales brindan saberes de lucha, de resistencia, colectivos y grupales, antes que gestos individuales, aquellos que la modernidad ha propiciado desde siempre. Expresa Walsh:

> Las luchas sociales también son escenarios pedagógicos donde los participantes ejercen sus pedagogías de aprendizaje, desaprendizaje, reaprendizaje, reflexión y acción. Es sólo reconocer que las acciones dirigidas a cambiar el orden del poder colonial parten con frecuencia de la identificación y reconocimiento de un problema, anuncian la disconformidad con y la oposición a la condición de dominación y opresión, organizándose para intervenir; el propósito: derrumbar la situación actual y hacer posible otra cosa. Tal proceso accional, típicamente llevado de manera colectiva y no individual, suscitan reflexiones y enseñanzas sobre la situación/condición colonial misma y el proyecto inacabado de la des- o de-colonización, a la vez que engendran atención a las prácticas políticas, epistémicas, vivenciales y existenciales que luchan por transformar los patrones de poder y los principios sobre los cuales el conocimiento, la humanidad y la existencia misma han sido circunscritos, controlados y subyugados. Las pedagogías, en este sentido, son las prácticas, estrategias y metodologías que se entretejen con y se construyen tanto en la resistencia y la oposición, como en la insurgencia, el cimarronaje, la afirmación, la re-existencia y la re-humanización (Walsh, 2013: 29).

Tales pedagogías ofrecen modos de interactuar con saberes y aprendizajes no contemplados en tanto tales, intencionalmente devaluados y silenciados por parte de la ortodoxia académica, entre otras cuestiones, en virtud de su procedencia dado que no provienen de los

ámbitos educativos tenidos por clásico. Se trata, más bien, de la emergencia de voces subalternizadas por la matriz moderna, voces críticas del patrón mundial de poder capitalista —reforzando este concepto, el de capitalismo, sin el cual se hace imposible entender la matriz moderna. De tal forma, nuevos actores son hoy colectivos sociales, movimientos asamblearios, comunidades originarias, organizaciones de base; lo desde allí gestado no tiene propiedad intelectual, no tiene pertenencia privada, se da así otra lógica que no es la verticalidad, sino la horizontalidad y la transversalidad en el gesto de construir saberes con los cuales intervenir en el mundo.

Márgara Millán se refiere a estos movimientos en tanto "resistencias locales como alientos globales", se trata de nuevos agenciamientos críticos desde una experiencia vivencial y social de frontera que van teniendo paulatina incidencia en distintos ámbitos de la vida en sociedad y vienen repercutiendo en reconceptualizaciones del derecho, la educación, la economía, la política y en general las ciencias sociales y humanas. Millán sostiene que además de incidir en el orden local, nacional e internacional, estos movimientos intervienen también en lo cotidiano, "conformando marcos éticos, identitarios y subjetivos, otros, siendo el asidero de lo que podríamos denominar un nuevo horizonte civilizatorio" (Millán, 2010: 330).

Se trata de "prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir", según el subtítulo de este libro en sus dos tomos compilados y editados por Walsh, quien está particularmente interesada en las pedagogías disidentes y resistentes. Entre tantas que se están desplegando en este momento en nuestro continente, le importan aquellas contra el extractivismo y "a favor de otra cosa", como ella así lo dice. Esa otra cosa que necesariamente ha de ser a favor de la naturaleza, de la vida misma y por fuera de esta civilización de la muerte en la que estamos insertos. A favor de otra cosa refiere a un corrimiento de este presente letal en el que se nos va la vida, y no hay aquí metáfora alguna.

Para dar respuesta a dicha inquietud, este capítulo pivotea en derredor de una de las embestidas más siniestras que el neocolonialismo

está desplegando. Se trata de un modo de guerra permanente (ver Segato) no militarizada de manera manifiesta, pero no por ello menos cruenta, que se libra desde el poder hegemónico sobre la población excedente, sobre aquellos que por ser no funcionales a los designios del capital, se presentan como escollos a ser exterminados sin más, bajo nuevas y tal vez más sofisticadas pero igualmente eficaces y cruentas formas de exterminio. Las mismas se despliegan sobre quienes no se computan como vidas imprescindibles. Una de dichas formas es el silenciamiento forzado, es decir, acallar voces disidentes procedentes de cuerpos sobrantes, de vidas que estorban. Las estrategias para tornar efectivo tal silenciamiento son diversas y van acompañadas de una acción de cooptación, en unos casos y en otros de amedrentamiento a partir de recursos de los más variados sobre la "población excedente absoluta" (Argumedo, 2004: 298). Sin embargo, es esa población la que está desplegando verdaderas lecciones a quienes desde las ciudades ven el conflicto y lo ubican en el espacio de lo ajeno y distante, como si las dramáticas consecuencias que a futuro ya se avizoran sobre lo que está ocurriendo (contaminación de acuíferos que alimentan a los centros urbanos, entre la más visible) afectaran solo a unos y no a todos.

Así, hoy se advierte el despliegue de lo que podríamos denominar "reconquista" del mismo desierto, en alusión a un nuevo modo de "Conquista del desierto"[137] (que nunca fue desierto, sino que desde tiempos inmemoriales fue territorio ancestral de los hoy denominados pueblos originarios). Tal despliegue conquistador e intrusivo está llevado a cabo por las políticas extractivistas hidrocarburíferas y de megaminería, aplicando para su exploración y extracción procedimientos técnicos prohibidos en países ponderados como desarrollados. A saber y muy sucintamente, en lo que a la explotación de gas y petróleo respecta, la técnica denominada fractura hidráulica consiste en la trepanación de la roca madre hasta una profundidad de aproximadamente 3 000 metros, para luego expandirse

137 "Campaña" o "Conquista del desierto" se denominó a la operación militar llevada a cabo bajo las órdenes de Julio Argentino Roca en aras de dominar las poblaciones indígenas de los territorios patagónicos, entre los años 1879 y 1884. Se trató de un exterminio/genocidio de poblaciones originarias.

de manera horizontal y poder así, mediante detonaciones y cargas de millones de litros de agua dulce junto a casi 600 componentes químicos de altísima peligrosidad, lograr liberar el hidrocarburo no convencional que se encuentra en las profundidades. Esta técnica, también llamada *fracking* y muy recientemente denominada "estimulación hidráulica" (¡como si dicha práctica connotara algo del orden de lo amoroso!) ha sido prohibido en Francia, Bulgaria, Alemania, Inglaterra, Austria, Irlanda del Norte y en algunas localidades de Italia y Suiza. Sin embargo, mientras algunos preciados lugares del planeta impiden someter su suelo a estas prácticas letales por su indisimulables consecuencias tóxicas irreversibles, pareciera que otros espacios del mismo planeta son menospreciados y empresas dedicadas a dicha actividad —muchas de ellas procedentes de esos mismos países que en su suelo lo impiden— se trasladan a nuestras tierras para desarrollar negocios de alta rentabilidad para el foráneo y máximo perjuicio para el nativo.

Igual lógica se da con la megaminería, que no solo altera el paisaje de manera irreversible, sino que utiliza productos prohibidos en distintos lugares del mundo (por ejemplo, cianuro) por los daños irreparables que provoca. Son acciones de un trato brutal y vejatorio contra el ambiente, la naturaleza, el suelo, el aire, la flora, la fauna y las gentes. En este último caso, cabe hacer referencia a lo que actualmente está ocurriendo en la pre cordillera argentina, en la provincia de San Juan, dada la rotura de un ducto que transportaba solución cianurada (aguas con cianuro), producto que se aplica para la megaminería y cuyos efectos sobre la población y sobre los acuíferos son tan impredecibles como alarmantes dado que lo vertido ha sido la cantidad de un millón de litros de dicha solución. Cabe decir que la mina Veladero —de la que procedían estos desechos— está siendo explotada por la compañía Barrick Gold, de procedencia canadiense, utilizando modos extractivos que Canadá prohíbe para sus territorios pero que se aplica en este rincón del planeta. Claro que en este caso cabría preguntarnos si la población afectada de la localidad de Jachal entra en el rango de excedente o están en peligro los habitantes de las ciudades cercanas lo que hace que el panorama sea otro y el nivel de preocupación también, dado el "tipo" de población aquejada,

lo que comporta, sin duda, una pavorosa lectura racista, a todas luces censurable. Son acciones "bestiales" de la "civilización" del progreso que ponen en riesgo la continuidad de la vida misma sobre el planeta.[138]

Se trata de políticas sostenidas en la farsa del desarrollo, en la trampa del desarrollo, en su mendaz relato salvífico. ¿Y por qué estos calificativos? Porque han sido la excusa perfecta para justificar intrusiones, expropiaciones y ocupaciones de territorios de manera atroz. Dicho de otra manera, quienes defienden estas políticas extractivistas (que por otra parte, cabe pensarlas en términos de "reprimarización" de la economía) lo hacen a sabiendas que implica sacrificar toda una región y, para nada, una salvación. Así, el extractivismo requiere como condición de posibilidad, la usurpación territorial contando con la anuencia del aparato político y judicial. No hay posibilidades de extractivismo de hidrocarburos (mal llamada industria) si no es el marco de una trama de connivencia y complicidades que alcanzan a las máximas autoridades de las administraciones locales y nacionales.

Silenciar la resistencia

Ahora bien, yendo a los diferentes modos de realizar mordazas y hacer tambalear compromisos políticos y convicciones ideológicas, cabe hacer mención a la ley antiterrorista vigente en Argentina (del año 2007, modificada en 2011) como uno de los más temibles artefactos jurídicos con el que se amedrenta acciones de resistencia, militancia y protesta social. Si bien fue promulgada para evitar y penalizar acciones que tuvieran vínculo con el lavado de dinero para financiar acciones terroristas, a solicitud del Grupo de Acción Financiera en contra del Lavado de Dinero (GAFI), desde siempre se supo que una de sus posibles aplicaciones

138 Ver: "San Juan: el Gobierno dijo que el derrame de cianuro de la Barrick Gold 'es un tema delicado'" [http://www.infobae.com/2015/09/15/1755437-san-juan-el-gobierno-dijo-que-el-derrame-cianuro-la-barrick-gold-es-un-tema-delicado] e "Imputan a nueve empleados de Barrick por el derrame de cianuro en Veladero" [http://www.lanacion.com.ar/1831102-derrame-de-cianura-derrame-mina-veladero-imputacion-empleados-barrick].

era la criminalización y judicialización de la protesta social. De hecho, ello está ocurriendo en territorio argentino y en países vecinos como Chile desde hace años.

La imputación de terrorista opera como figura pavorosa que se yergue sobre la sociedad civil y que no es solo del orden de la amenaza, sino que ya ha aparecido en casos con intento de sofocar resistencias locales llevadas a cabo por colectivos, comunidades o grupos asamblearios. También ronda en los discursos de integrantes del poder político. Por caso, vale el mote de "terrorismo ambiental" que la vicegobernadora de la provincia de Neuquén aplica a quienes rechazan las acciones que los actuales tiempos obligan para con la extracción petrolera. Eso es, todo aquel que se cuestione por qué en nuestra región patagónica se ha admitido una técnica que está fuertemente cuestionada en muchas partes del mundo "desarrollado", sospechando entonces que dicha permisibilidad se sostiene en una jerarquización y racialización de las poblaciones- colonialidad de por medio-, ese es entonces quién lejos de estar apoyando el avance y desarrollo de las economías regionales que propenden a la soberanía energética dirán algunos, está desenvolviéndose como un genuino terrorista ambiental frente la sociedad toda. Esto ocurrió en el mes de diciembre de 2013, a escasos tres meses de haberse firmado un acuerdo secreto para la explotación petrolera por medio de la técnica de hidrofractura con la empresa Chevrón, ya imputada por otros países por el daño ambiental producido, siendo la Amazonía ecuatoriana el caso más emblemático de estrago ambiental provocado por la empresa.

En una nota que lleva por título "Pechen pidió educar en contra del 'terrorismo ambiental'" el diario regional levanta los dichos de la vicegobernadora de la siguiente manera:

> Referentes locales de la industria hidrocarburífera se reunieron ayer para celebrar el día del petróleo, en un encuentro que tuvo menos gravitación que otros años por la ausencia del gobernador Jorge Sapag. En su lugar estuvo la vicegobernadora Ana Pechen, que destacó el impulso del sector

> y disparó contra el "terrorismo ambiental" que, según ella, tiene como objetivo sembrar el miedo sobre la actividad [...].
> La vicegobernadora [...] criticó a los sectores ambientalistas más radicales. Convocó a la industria a "educar a la población", tarea que, dijo, toma como propia el Estado provincial. "Cuando uno educa el miedo desaparece", sostuvo, y pidió apuntar a los niños, que son los primeros reproductores de ese saber en las familias (*Diario Río Negro*, 2013).

Mas no se trata simplemente del uso figurado del término terrorista —que de por sí inquieta—sino de la imputación en ámbitos judiciales, lo cual es una cuestión muy preocupante a ser atendida por parte de las comunidades indígenas. Así lo ha sido en ocasión de la realización de la Segunda Cumbre de los Pueblos y Naciones Indígenas, llevada a cabo los días 18, 19 y 20 de septiembre de 2015. En su parte final, el documento resultante expresa:

> La Cumbre se posiciona y acompaña los siguientes casos:[139]
> El protocolo de consulta y consentimiento, libre, previo e informado realizado por las comunidades de la cuenca de Salinas Grandes y laguna de Wayatayoc perteneciente al pueblo nación Kolla y Atakama (Salta y Jujuy).
> El derecho al acceso de la ley provincial de expropiación 6920 y el otorgamiento inmediato de las personerías jurídicas de las comunidades Peletay y Pablo Carmona del pueblo nación Huarpe (Mendoza).
> El desprocesamiento de todos los hermanos y hermanas indígenas procesados:

- De la Comunidad Winkul Newen de la provincia de Neuquén en donde estan procesados Relmu Ñamku, Martin Maliqueo, y Mauricio Rain acusados de tentativa de homicidio y daños por defender su territorio de las petroleras.
- Del Qarashe Felix Diaz del pueblo nación Qom la comunidad Potae Napocna Navagoh.
- Imputados de Rumi Cruz por oponerse al paso del rally Dakar del hermano Delfin Kipildor y Enrrique Gonzales entre otros, Jujuy.
- Imputados a las hermanas y hermanos de la comunidad Cueva del Inca, Tilkara, Jujuy.

139 En negrita en el original.

> Repudiamos la represión del Pueblo Nación Guaraní de Takova Mora de Bolivia, por la defensa del territorio ante el avance petrolero.
> Repudiamos el encarcelamiento de los hermanos mapuce en Chile, bajos cargos improbables, sostenidos por la *ley anti terrorista* (las cursivas son nuestras).

Así, no es antojadizo que estas reflexiones lleven por título "encarnizamiento político judicial", pues la posible aplicación de la ley antiterrorista a luchadores que bregan por aquello que por ancestros y por derecho les corresponde —que no es otra cosa que vivir en sus territorios, valerse de lo que tales tierras les brindan, hacer usos de sus hierbas y de sus aguas y preservar allí la memoria de sus antepasados— no es sino un atropello jurídico que cercena derechos contemplados en la Constitución. Es de un ensañamiento que reedita el racismo estructural sobre el que se sostiene el ordenamiento jurídico, que es el primero en desoír la Constitución.

Asimismo, cabe una digresión en relación a una situación similar en el hermano país de Chile. Allí el pueblo mapuce o mapuche no es tratado de manera diferente con relación a Argentina, resulta alarmante cómo todos los gobiernos democráticos han ejecutado la legislación más represiva que contempla su ordenamiento judicial. Al respecto vale mencionar la Ley nº 18314 (de 1984) y sus posteriores modificaciones, que determina conductas terroristas y fija su penalidad para castigar a dirigentes y autoridades mapuches. Una escalada represiva contra la nación mapuche se inició con el primer gobierno de la Concertación por la Democracia. Es ilógico que como resultado de la manifestación de los 500 años de la Conquista se condenara a 144 mapuches acusados de asociación ilícita y otros supuestos delitos.

La aplicación de la ley antiterrorista al pueblo mapuche ante la defensa territorial no solo representa una sistemática violación de los derechos de los pueblos indígenas, sino que también preocupa el principio de proporcionalidad a los que deben someterse todos los poderes del Estado, y la condena injustificada a centenares de mapuches, que hoy cumplen condena en múltiples cárceles de Chile.

La fuerza represiva de Chile ha asesinado a líderes mapuche en situaciones de defensa territorial de la manera más impune y violenta, luego de allanamientos y golpizas a familias enteras sin importar la presencia de niños, mujeres o ancianos. Como resultado de este accionar se produjo el asesinato de los jóvenes Alex Lemun en 2002 y Matías Catrileo en 2009, entre otras víctimas de la violencia estatal chilena. La nación mapuche no descansa exigiendo justicia y continúan más fuertemente la lucha por la recuperación territorial.

Cabe hacer referencia a las causas armadas abiertas contra dirigentes de comunidades, construidas con las simples denuncias de los llamados "testigos protegidos" cuyas identidades se mantienen en reserva, como en el caso denominado Poluco Pideco, donde los hechos denunciados fueron supuestos incendios terroristas, imputando a autoridades de las comunidades Tricauco, José Guiñon y Chequenco, en Ercilla, propiedad de la Empresa Forestal Mininco S.A.

También en Argentina la organización mapuche ha sido considerada como asociación ilícita, acusados de ser financiados por ETA y las FARC. Por ejemplo en Neuquén, en la ciudad de Zapala, el hermano del gobernador neuquino, Nuno Sapag y el abogado de un ex juez federal ligado a la dictadura militar, Pedro Laurentino Duarte, conformaron la organización ADELEY (Argentinos en Defensa de la Ley) y entre sus principales *slogans* acusaban a la organización mapuche de "fábrica de talibanes". Así, tanto el Estado argentino como el chileno despliegan su accionar represivo contra el pueblo mapuche.

Uno de los casos más recientes y escandalosos es el del Maci Celestino Córdova no solo porque es acusado de un delito sin pruebas, sino porque en su condición de Maci esté privado de su libertad, condenado a 18 años de prisión. Para la cosmovisión mapuche, el rol de Maci implica un contacto permanente de interrelación con los diferentes *newen* (fuerza) de la naturaleza, con lo cual un Maci puede generar condiciones para sanar, curar, incidir en el destino de una persona, comunidad, relación, familia, emprendimiento. El rol de Maci presupone una función de carácter colectiva —para con su comunidad y para con el pue-

blo— y es la misma naturaleza la que define quién llevará el espíritu de Maci. Así busca el ordenamiento de las fuerzas que, por algún motivo, han generado desequilibrio a través de una enfermedad, e incluso provocado la muerte. Nadie puede estudiar para convertirse en Maci sino que son las fuerzas las que predeterminan que una persona será o no. Necesariamente implica la utilización de la medicina originaria, en el *rewe*, espacio ceremonial, lugar del cual el Maci Celestino Córdova hoy se encuentra privado. Resulta sorprendente a pesar de la descontextualización cultural dentro de una cárcel, cómo el Maci continúa entregando su *gubam* (consejo y sabiduría) para que el pueblo mapuche no apague la lucha por la defensa territorial, incluso exponiéndose a huelgas de hambre para llamar la atención del Estado.

El sistema jurídico occidental atenta contra la vida de los pueblos indígenas al no contemplar la diversidad de prácticas culturales. Pone en riesgo la continuidad del *kimvn* (sabiduría), pretendiendo escarmentar a la sociedad mapuche, incluso condenando a un Maci, desconociendo su autoridad en el seno de su pueblo.[140]

140 Relata Relmu Ñamku: "días atrás [septiembre 2015] visité en Temuco [Chile] al Maci Cordova. Es realmente admirable su fortaleza a pesar de haber sido violados todos sus derechos, incluso desde el momento en que fue apresado. Claramente expresó su resistencia ante el sistema y los gobiernos de turno que lejos de respetar los derechos de los pueblos indígenas han optado por la criminalización, persecución y judicialización de centenares de hermanos y hermanas mapuche que hoy cumplen condenas acusados de terroristas. Emocionado al recibir visitas del Puel Mapu (territorio del este de Argentina) no se sorprendió al escuchar la persecución que sufrimos los mapuche en Neuquén; le conté la historia de nuestra Comunidad Winkul Newen y la judicialización que afrontamos solo por defender el territorio de las petroleras. Concluimos que la lucha es una sola y que los Estados responden de la misma manera a pesar de las fronteras. Con un fuerte abrazo de lucha, me despidió de esa celda y me dio gran emoción al entregarme un presente, un *ñorkin* (instrumento mapuche) elaborado por sus propias manos, para que llevara parte de su *newen* al Puel Mapu, que en su sonido se replique la libertad para todos los presos políticos mapuche".

El racismo en los estrados judiciales

El racismo opera, las más de las veces, porque es "visto" como inexistente y en este "ver" funciona una serie de representaciones que naturalizan una condición social, condición que es sufrida y a la vez negada.
—Carlos Macusaya

Junto con Aníbal Quijano hemos aprendido que, a pesar de la inexistencia de esa cosa llamada "raza", el racismo se impone como una estrategia que clasifica, pondera, valora, devalúa y jerarquiza poblaciones en el planeta. Junto con Quijano hemos aprendido que antes de América no existía nada como la raza, las diferencias fenotípicas eran eso, diferencias, más no se desprendían de allí la idea de raza y no se aplicaba a tales diferencias el par superior-inferior. En igual sentido, el joven intelectual Carlos Macusaya sostiene que:

> El racismo y su funcionamiento no dependen de la existencia de razas sino de la idea de raza. Es como en el caso de la relación entre Dios y la religión: la religión para "existir" no depende de la existencia de Dios, sino de la idea de Dios que habita en la mente de los creyentes. Dios puede no existir, pero hay gente que cree en él y esta creencia toma la forma de actos, se materializa socialmente en los comportamientos e incluso llega al "fanatismo religioso" (Macusaya, 2015: 7).

Igual proceder se da con el racismo sin raza, el racismo como ideología que puede llegar a grados de fanatismo inusitado. Aquí son también impensables las consecuencias que puede tener y que de hecho tienen en el ámbito judicial. Pues el que todos somos iguales ante la ley es sabido que es una falacia de cuño moderno liberal que se deshace en la vida real, que se niega en el momento mismo que la ley y el peso de la ley, se involucra con cuerpos, vidas, memorias y mundos de los no tan iguales respecto a que aquellos mismos que proponen la igualdad. Dicho de otro modo, se vuelve falso toda vez que ante la ley concurren quienes han sido diseñados como la otredad, y ubicados en un espacio de minusvalía periférica.

No se es igual porque el racismo —en sus muy variadas modalidades— se cuela en los estrados judiciales. Hay los unos y hay los otros. No es lo mismo ante los estrados judiciales ser varón que ser mujer y ni qué decir si se es trans, travesti, homosexual o lesbiana. Sin duda prima la lógica sexista, machista y patriarcal. Como no es lo mismo ser rico que pobre, opera el prejuicio de la insondable trama entre pobreza y delincuencia. No es lo mismo vivir en el campo que en la ciudad, pues se activa la dupla entre desarrollo propio de los ámbitos citadinos frente al atraso de espacios rurales. Ni qué decir si se es indígena, casi que por fuera de los escalafones deseables según el conjunto de características propias del "hombre de bien".

La lógica binaria se activa en el ámbito judicial, mal que pese a los hombres y mujeres de la justicia que procuran desmontar esta trama prejuicial, la misma indudablemente incide a la hora de juzgar. Tal lógica dualista hace estragos en esos estrados y se renueva el tan actual como pernicioso dualismo civilización/barbarie.

Pareciera, entonces, que la ley se inclina siempre favorablemente hacia un determinado estereotipo que es el mismo que la modernidad /colonialidad ha propiciado como modelo de humanidad donde ancla la honra, la decencia, la "hombría de bien" reiteramos, a saber: varón, blanco, heterosexual, urbano y letrado. Finalmente, qué decir si se es indígena, mujer, joven y autoridad política de una comunidad originaria que resiste defendiendo sus territorios ancestrales.

Análisis de caso

Relacionado con lo anterior, veamos a continuación un caso inaudito, que sin duda quedará como un hito en la historia judicial y social de la Argentina, desencadenado a partir de la furiosa explotación hidrocarburífera en el centro de la provincia del Neuquén, Patagonia Argentina, desde el descubrimiento del megayacimiento de la formación geológica de Vaca Muerta. Para que dicha explotación pueda lograr su despliegue sin acciones de resistencia alguna se necesita de la alian-

za empresa-poder hegemónico, ya que la actividad petrolera se lleva a cabo, en gran medida, sobre territorios ancestrales de lugareños indígenas, que al decir de Argumedo, estarían formando parte de la población excedente, aquella que al ejercer acciones de resistencia entorpece el derrotero del capitalismo transcorporativo.

Sinopsis de los acontecimientos

La comunidad Winkul Newen está ubicada en el paraje Portezuelo Chico, zona centro de la provincia de Neuquén, Argentina. La comunidad, por más de una década, viene resistiendo el avance las empresas petroleras, en principio Pionner y Apache, hoy Yacimientos del Sur. Dentro del territorio comunitario había una planificación de 40 pozos petroleros de los cuales solo pudieron hacer diez, producto de la incansable lucha de la comunidad que durante más de una década ha venido enfrentando a las diferentes empresas que se asentaron sobre su territorio.

Debido a las diferentes acciones de resistencia llevadas a cabo la comunidad ha sufrido incontables desalojos, inspecciones oculares en plena noche, militarización constante de espacios culturales y de pastoreo. Incluso uno de los últimos desalojos fue frenado por las mujeres de la comunidad cuando se rociaron con combustible y amenazaron con prenderse fuego. A raíz de esto, los próximos desalojos se hicieron con la presencia de la ambulancia y bomberos de Zapala.

El yacimiento Portezuelo Norte se encuentra sin operar desde 2012 por las diferentes acciones que la comunidad ha realizado. La misma cuenta con actas de inspección de la Subsecretaría de Medio Ambiente y de Hidrocarburos y Energía de la provincia, en la cual se le solicita el saneamiento, con fecha de 9 de diciembre de 2011 y 16 de octubre de 2012.

Hasta el día de la fecha, no se cumplió el saneamiento cultural, que es una de las peticiones de la comunidad. Anteriormente también se habrían producido derrames, fugas de gas, caída de animales en piletas de crudo a cielo abierto, pero jamás se hicieron presentes autoridades

del Gobierno, por lo cual muchos de estos espacios contaminados están sin ningún tratamiento ambiental.

El día 28 de diciembre de 2012, en medio de un *eluwvn* (entierro mapuche), la jueza de la ciudad de Zapala, ubicada a 50 km de la comunidad, libera una nueva orden de desalojo para la Comunidad. Eran aproximadamente las tres de la tarde cuando la comunidad advirtió un despliegue importante de topadoras y camionetas de la empresa de explotación hidrocarburífera Apache, que estaban a metros del alambrado que la comunidad había colocado impidiendo el ingreso. La comunidad definió resistir a la orden de desalojo, defendiéndose con piedras en el momento que la oficial de justicia ordenó a la topadora el ingreso al territorio. La oficial de justicia resultó herida en su pómulo con una piedra.

Este hecho agudizó la persecución política y judicial contra las autoridades tradicionales de la comunidad, iniciándose una causa judicial por el supuesto delito de homicidio agravado en grado de tentativa y daño agravado a Relmu Ñamku (coautora de este trabajo) y del delito de daño agravado a Martín Maliqueo y a Mauricio Raín, lo cual implica una profundización en el proceso de criminalización de la protesta y persecución política a la comunidad Winkul Newen, en un contexto de defensa de territorio y de los derechos humanos. Interesa reparar que el mismo hecho da lugar a carátulas distintas de las causas. Entendemos dicha diferenciación como claro mensaje ejemplificador que, sin duda, inscripto en un cuerpo femenino, tiene máximos efectos amedrentadores. Importa decir que en este caso estamos ante tres personas que son autoridad en el seno de su comunidad, por lo que criminalizar y judicializar tiene efectos de silenciamiento sobre el resto de la comunidad, así como también sobre todo el tejido social que lleve a cabo cualquier tipo de protesta social.

Exorbitancia punitiva

En un escrito que lleva por título "Winkul Newen y el calvario de Relmu Ñamku: caso testigo de colonialidad extractivista y estado de ex-

cepción en Argentina: cuando el discurso usual de los derechos humanos no alcanza", Alejandro Médici (destacado referente de pluralismo jurídico y especializado en derechos humanos) se refiere a lo acontecido en los siguientes términos:

> El discurso hegemónico justifica estos hechos a partir de la narrativa desarrollista y progresista de una monocultura estatal que construye la retórica política apropiada para culpabilizar a las propias víctimas de su condición. El discurso judicial lo hace a partir de la calificación punitiva exorbitante que remite a los actos de resistencia como actos terroristas.
> Por estos motivos, una lectura sintomática del caso de Relmu Ñamku y de la comunidad mapuche Winkul Newen como conflicto socioambiental y de derechos, echa luz sobre la persistencia de patrones de colonialidad en las relaciones sociales que configuran un rasgo estructural usualmente soslayado e invisibilizado en los debates políticos sobre el presente y el futuro del país, centrados en la rentabilidad económica y político electoral de corto plazo (Médici, 2015).

Para el tratamiento de este tema puntual, Medici ubica como central la pervivencia del patrón de poder colonial de poder (Quijano) o matriz colonial de poder (Mignolo), la que indudablemente gravita en el ordenamiento jurídico. Es decir, lo colonial debe estar en el centro de la escena a la hora de advertir qué pudo haber operado para que hoy nos encontremos ante una situación inédita, dado que en impensable que una herida provocada por el lanzamiento de una piedra pueda devenir en la solicitud de una pena de 15 años de prisión. A eso le denominamos exorbitancia punitiva, a una medida de indisimulable desmesura en la solicitud de sanción por parte del Ministerio Público Fiscal.

Entendemos que esta causa condensa todas las aristas en las que se despliega la colonialidad en tanto lógica de opresión y sometimiento. No podemos dejar de reiterar que estamos ante una clasificatoria racista inocultable puesta de manifiesto en la pena solicitada en la persona de la mujer mapuche como también la carátula de la causa, que no solo es un atropello jurídico a todas luces —ya que no se sigue de lo realmente ocurrido—, sino que se sostiene en una lógica jerarquizadora de calificación, clasificación, sojuzgamiento y disciplinamiento ejemplificador.

Respecto a esto último, tan es así que se contempló la realización del juicio —que iniciaría el 26 de octubre de 2015— en el lugar más amplio de la pequeña ciudad de Zapala, ya sea el cine o el gimnasio. Falta que se agregue: "¡vengan y vean el espectáculo que gratuitamente la justicia les tiene reservado!".

Cabe aquí decir que esta instancia es inédita, entre otras cuestiones, porque será la primera vez que se lleva a cabo un juicio por jurado popular con integración plural e intercultural. Ni los profesionales de la justicia ni los ciudadanos en general saben con precisión qué alcance tiene dicha integración.

El numeral 6 del art. 198: "Audiencia de selección del jurado", del Código Procesal Penal (CPP) de la provincia de Neuquén, dice:

> Integración Plural. El jurado deberá quedar integrado, incluyendo los suplentes, por hombres y mujeres en partes iguales. Se tratará de que, como mínimo, la mitad del jurado pertenezca al mismo entorno social y cultural del imputado. Se tratará también, en lo posible, que en el panel de jurados haya personas mayores, adultas y jóvenes (CCP, art. 198, nº 6).

Al respecto, caben las siguientes reflexiones que, a nuestro criterio, al no estar dichas explícitamente, dan lugar a un vacío legal, a saber:

El mismo entorno social y cultural refiere a que la misma cosmovisión, la misma concepción de mundo sea la del imputado y la de la mitad de los miembros del jurado, lo que posibilitaría darle inteligibilidad y volver comprensibles ciertas prácticas que puedan resultar poco familiares para aquellos miembros del jurado que no procedan del mismo entramado cultural.

Entendemos que su alcance excede lo étnico, es decir, no por tener un apellido mapuche se pertenece al mismo entorno, no se pertenece al mismo entorno por el solo hecho de poder acreditar procedencia mapuche, es una condición necesaria pero no suficiente. Más que lo mapuche, debe enfatizarse la comunidad de pertenencia, en este caso, la comunidad Winkul Newen.

De esta forma, los seis jurados (de un total de doce) deben comulgar con algunas premisas en tanto requisitos mínimos de aquello que está expresado como "pertenecer al mismo entorno social y cultural", a saber:

1. Habitar en territorio. El territorio no es simplemente la tierra, sino es mucho más. Acá importa destacar el carácter ancestral del territorio. Lo ancestral no solo tiene que ver con una cuestión hereditaria y de pertenencia desde tiempos inmemoriales, sino que se honra lo ancestral —como ocurre con los saberes ancestrales— y remite a cierta espiritualidad.
2. La relación de complementariedad y armonía hombre-naturaleza. Esto implica por una parte, una postura de reverencia a la naturaleza y el rechazo de toda acción vejatoria, expoliatoria hacia la tierra, su gente, su flora, su fauna, su agua, su aire. De acá se sigue una explícita condena a toda acción que agreda la tierra.
3. Una inversión de la relación de pertenencia. Para la tradición moderna occidental y cristiana, la naturaleza nos pertenece y es loable, deseable, volverla "productiva" y "extraer" de ella todo lo más que se pueda, pues está a nuestra entera disposición. Hay una especie de condena a las tierras "improductivas". Por el contrario, para la concepción indígena —no solo mapuche— no pertenece la tierra, sino que se pertenece a ella en relación de integración y armonía.
4. La primacía de lo comunal y comunitario por sobre lo individual. Esto queda evidenciado respecto a la titularidad de la tierra.
5. Respecto al sustento económico: sería deseable que los miembros del jurado desarrollen una actividad laboral si no similar, con cierta afinidad a la de los imputados. Por caso, sería incompatible alguien empleado en una empresa hidrocarburífera.

La conformación de dicho jurado y el tema en cuestión ha sido motivo de análisis por parte de la Asociación de Abogados/as de Derecho Indígena. Su presidente, Eduardo Hualpa, en nota remitida al Superior Tribunal de Justicia de la Provincia de Neuquén, del 4 de agosto de 2015, sostiene que:

> Más allá del juicio que se está llevado adelante, la relevancia también reside en que será el primer juicio por jurados en la historia del país integrado por indígenas y no indígenas (tampoco existen antecedentes en el derecho comparado). En otras palabras, a la nueva modalidad de juzgamiento por ciudadanos comunes, se le suma la particularidad de la interculturalidad. El procedimiento de la selección de los jurados indígenas, entonces, no debe ser asimilado al procedimiento de la selección de jurados no indígenas. Sino por el contrario, para que pueda hablarse de un jurado intercultural debe reflexionarse sobre la mejor manera de provocar una integración de indígenas que también respete su cultura, su institucionalidad, su derecho interno. Esto nos lleva a la necesidad de establecer con claridad cuáles deben ser los criterios que se utilizarán para seleccionar los indígenas que formarán parte del jurado. Así, por ejemplo, el auto reconocimiento, el reconocimiento de su origen territorial (su tugun), el reconocimiento de su procedencia familiar (su kupan), son algunos de los criterios que deberían tenerse presente a la hora de identificar aquellos que, en un segundo momento, deberán ser sorteados para formar parte del jurado intercultural (Hualpa, 2015).[141]

Con independencia de cuál sea el desenlace de lo que hemos planteado y bregando porque impere la cordura del sentido común de un jurado popular —apostando a que es bastante más sabia que la sapiencia de la experticia judicial y tal vez menos racista—, nuestro interés ha sido poner en conocimiento del lector una causa que, según entendemos, comporta sin duda una acción que bien puede ser tenida en el marco de las pedagogías decoloniales, habida cuenta del impacto que viene teniendo en la enseñanza militante, si cabe así llamarla. El inminente juicio a los miembros de la comunidad mapuche Winkul Newen impacta, mas no como mero caso a ser estudiado, sino como ocasión para advertir la brutal embestida neocolonizadora y sus artilugio para desplegarse intentando doblegar todo tipo de resistencia. Pues no tiene relevancia alguna si simplemente se trata de hacer un análisis teórico sin sentirnos involucrados, sin que el padecimiento y la injusticia se nos vuelvan motivo inexcusable para desempeñar otro modo de estar en el mundo. El filósofo portorriqueño Nelson Maldonado-Torres, al respecto, dice que:

141 Ver en: [http://www.winkulnewen.com/].

> El proceso de humanización frente a la colonialidad y el neoliberalismo racial y deshumanizador global envuelve imperativos pedagógicos. De lo contrario, se trata solamente de análisis y formas de acción que no llevan a crear nuevas formas de subjetividad y comunidad (Maldonado-Torres en Walsh, 2013: 13).

La situación relatada viene siendo expuesta en muy distintos escenarios no solo a efectos de informar y solicitar la solidaridad de la comunidad nacional e internacional, sino con un indiscutible propósito pedagógico. Se trata de una enseñanza que no procede de las aulas de las casas de altos estudios como se las denomina a las universidades, sino que son "enseñajes" (término hasta ahora inexistente, pero que comienza a tener sentido a partir de proponerlo como concepto que condensa tanto de enseñanza como de aprendizaje).

Se trata de ese tipo de saberes que son de muy distinto tipo y que no están amarrados a la idea de ciencia, esos saberes que disputan la dupla *doxa-episteme*; lego-docto; creencia-conocimiento. Una de las contribuciones de las pedagogías decoloniales tiene directa relación con la inversión de la lógica investigativa. Usando la metáfora espacial del arriba-abajo (donde el arriba connota lo superior y por ende mejor que el abajo), la perspectiva moderno colonial del conocimiento, -o lo que llamamos colonialidad del saber- ha priorizado el conocimiento en una relación jerárquica colonizante, como señaláramos en otro momento. En el "arriba" se fraguan los saberes en la experticia de las casas de altos estudios y luego se prueba o fuerza su eficacia explicativa con el "abajo" y "afuera", que no es otra cosa que el mundo mismo y lo que allí acaece. Por el contrario, las pedagogías decoloniales abrevan en el mundo y simultáneamente se diseña el entramado conceptual con el cual dar cuenta de lo que acaece, es "abajo" donde se encuentra la usina de saberes en tanto insumos críticos indispensables para pensar de manera recusatoria a la academia moderna colonial. Dicho de otro modo, la actitud moderna sobre el conocimiento se constituyó desde un podio o púlpito elevado y desde allí nombró el mundo; las pedagogías decoloniales, en cambio, desbaratan esta operatoria epistémica colonial y propenden a un nombrar conjunto, colectivo y horizontal.

Se trata, finalmente, de “enseñajes” que no procediendo de la cultura letrada académica se vuelven hoy lecciones imprescindibles por su tenor interpelativo y educativo ante esta cultura letal que nos rodea.

Poscrito

Esta colaboración fue remitida a su editora en el mes de octubre de 2015. Con fecha 4 de noviembre de 2015, pasado el mediodía, se pronunció el Tribunal Popular Intercultural declarando “no culpables” a Relmu Ñamku, Mauricio Raín y Martín Maliqueo. La sapiencia del Jurado Popular Intercultural superó con creces la experticia de los profesionales de la justicia. En el desenvolvimiento del juicio pudieron advertirse indisimulables gestos de espectacularización del racismo que impregna a la institución judicial de este estado monocultural. A propósito, véase “Judicialización racista y lucha de los pueblos originarios. La mirada de Relmu Ñamku”, una entrevista realizada por Facundo Serrano a Relmu Ñamku, posterior al juicio, publicada en *Otros Logos, Revista de Estudios Críticos* (CEAPEDI, diciembre de 2015)[142] y publicada de manera ampliada en el próximo capítulo.

Referencias bibliográficas

Documento de la Segunda Cumbre de los Pueblos y Naciones Indígenas, 20 de septiembre de 2015.

Macusaya, Carlos. (2015). “Racismo y sociedad: Problemas de la racialización y la identificación indígena”. En: *Pukara. Cultura, Sociedad y Política de los Pueblos Originarios*, septiembre de 2015, nº 9, pp. 109.

Médici, Alejandro. (2015). “Winkul Newen y el calvario de Relmu Ñamku: caso testigo de colonialidad extractivista y estado de excepción en Argentina: cuando el discurso usual de los derechos humanos no alcanza”. (Inédito).

Millán, Márgara. (2010). “¿Hacia una reconfiguración de lo global-nacional? Historia, repetición y salto cualitativo”. En: *Crítica y Emancipación, Revista Latinoamericana en Ciencias Sociales*, vol. 2, nº 3, pp. 323-335.

Palermo, Zulma (ed.). (2014). *Para una pedagogía decolonial.* Buenos Aires: Ediciones del Signo-Center for Global Studies and the Humanities of Duke University.

142 Ver: [ttp://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/].

Palermo, Zulma y Pablo Quintero (eds.), (2014). *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo-Center for Global Studies and the Humanities of Duke University.
Segato, Rita. (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Tinta Limón-Pez en el Árbol.
Walsh, Catherine (ed.). (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya-Yala.

Sitios web

http://www.winkulnewen.com
Periódico Río Negro http://www.rionegro.com.ar
Periódico La Nación http://www.lanacion.com.ar
http://www.infobae.com

Capítulo 11

ESTADO MONOCULTURAL, INTERCULTURALIDAD Y LUCHA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA PATAGONIA ARGENTINA
Entrevista a Relmu Ñamku

Facundo Serrano

El juicio que declaró no culpable a Relmu Ñamku tuvo lugar en la ciudad de Zapala, entre el 26 de octubre y el 4 de noviembre de 2015, en una carpa montada afuera de tribunales puesto que se esperaba gran concurrencia, aunque la fuerte presencia policial de la división antidisturbios daba a pensar que existía un prejuicio al respecto de una posible reacción de la comunidad mapuce (o mapuche) ante un fallo en contra.

Todo el proceso contó con el apoyo de algunas organizaciones sociales y de referentes de la lucha por los derechos humanos como Nora Cortiñas de Madres de Plaza de Mayo línea fundadora y de los derechos indígenas como Félix Díaz, dirigente de la comunidad Qom La Primavera (Formosa).

Tomando este punto de partida, la presente entrevista fue realizada en la comunidad Winkul Newen, semanas después de la finalización del juicio, con la intención de ahondar sobre aspectos relaciones al racismo, la interculturalidad y el estado monocultural reflejado en el poder

judicial. En otras palabras, conversar con Relmu Ñamku sobre temas que atraviesan al pueblo mapuce en particular y los pueblos originarios en Argentina en general.

Facundo: ¿Cómo cambió la vida de la comunidad desde el momento en que se dio la situación con Verónica Pelayes?

Relmu: Los últimos tres años nos generaron un montón de cosas buenas y cosas malas. Nosotros ya veníamos hace más de una década resistiendo, trabajando el conflicto de la comunidad y la cuestión petrolera y el extractivismo dentro de territorio indígena y eso siempre lo tratamos de hacer organizadamente pero en este último tramo un montón de organizaciones apoyaron y otras nos abandonaron, aunque no puedo decir por qué. Si bien esos años anteriores habíamos tratado de mantener una organicidad y de planificar, por siempre entender que si el pueblo mapuce va ir dando pasos firmes los va a ir dando en conjunto no individualmente, no aisladamente y también tratar de construir un empoderamiento del pueblo mapuce pero no desde un liderazgo como lo hace quizás la sociedad occidental donde tenés un líder al que después lo compran, lo corrompen y se acabó la lucha.

Nosotros no, nosotros siempre tuvimos una visión de construir en conjunto que en definitiva es parte de la organización del pueblo mapuce y ha hecho que el pueblo mapuce esté vivo. Por eso tenemos ese grito que es *marici weu*, diez veces estamos vivos y si uno cae diez se levantan. Eso muestra cómo es la organización del pueblo mapuce, demuestra que no queríamos, no quisimos, no nos gusta crear la figura de un liderazgo.

A nosotros con esta causa nos tocó romper con muchos esquemas y cuestiones culturales porque también entendimos que si no salíamos y nos quedábamos esperando a que otros salieran por nosotros, eso no iba a pasar nunca. Entonces tuvimos que dar ese salto y empezar a elaborar una estrategia para salir de la mejor manera posible de esta situación que era la judicialización. Entonces a pesar de toda esa década en la que veníamos manteniendo una organización y siendo parte de un

proyecto colectivo, si bien no renunciamos a eso, tuvimos que empezar a tomar decisiones por nuestra comunidad, porque veíamos que ese colectivo no estaba conteniendo lo que nos estaba pasando. Tuvimos que cambiar la estrategia diciendo que seguimos siendo parte de un pueblo, pero la estrategia la vamos a elaborar nosotros porque si no las consecuencias iban a ser muy duras.

Facundo: A partir de esta situación, tu nombre, tu figura ha ido obteniendo más visibilidad y en las campañas se hizo hincapié, además de una cuestión del pueblo mapuce a una cuestión de género, ¿cuál fue el motivo de esa decisión?

Relmu: En realidad la acusación tiene una cuestión de discriminación hacia la mujer, porque las pruebas que existían para Mauricio y para Martín eran las mismas que existían para mí. Imagínate que con la dimensión de esa supuesta piedra que lastimó a Pelayes cuadraba mucho más la figura de que un hombre haya tirado esa piedra que la de una mujer. Entonces esta causa nos daba la posibilidad de mostrar otras injusticias que tienen que ver con ser mujer. Es por eso que avanzamos con esa campaña, porque además yo fui concretamente a pedir el apoyo de las mujeres y lo obtuve porque un montón de organizaciones feministas se acercaron y ayudaron a esta campaña.

Fue una elección la que ellos hicieron al decidir a quién judicializar. Y no tanto por ser una figura conocida, porque nosotros en este tiempo siempre hemos estado en los conflictos con el petróleo, y tanto mí figura como la de Martín son conocidas de la misma manera. Pero en ese momento creo que ellos pensaron que como mujer no iba a poder defenderme. Por suerte hicimos todo lo contrario, gracias a un montón de gente y organizaciones que nos acompañaron, porque si hubiésemos estado solos no tendríamos el resultado que tenemos hoy.

Facundo: ¿Cuáles fueron tus sensaciones durante el juicio?

Relmu: Nosotros tuvimos tres años de preparación. Al principio no pensamos que íbamos a llegar a una situación así pero cuando ya

empezamos a ver eso generamos muchos ámbitos para tratar de frenar ese juicio. Nos habíamos preparado durante todo ese tiempo para esperar lo que pudo haber pasado, con mucha bronca por llegar a un juicio de ese nivel con todos los atropellos que vivimos y todas las denuncias que nosotros hicimos, sin que se abra ninguna causa. Tenemos carpetas así de altas con denuncias por distintas cosas: desde contaminación a lo más grave que fue lo que pasó acá cuando golpearon a nuestra familia, que en realidad era una golpiza para nosotros, pero justo no veníamos en esa camioneta. La mayor bronca que nos dio es que los mismos fiscales que nos estaban llevando a este juicio son los que tendrían que haber investigado esa causa.

Pero para nosotros era como un termómetro el juicio, medir hasta dónde podíamos llegar, hasta donde podíamos crear lazos, relaciones, reconstruir relaciones con las comunidades de la zona centro (de la provincia de Neuquén).

Y también pudimos ver todo el juicio cargado de racismo, cómo la misma policía y todo estaba armado con un racismo total al nivel de que había una separación en la sala de los que iban a apoyar a Verónica Pelayes y los que iban a apoyar a nosotros, donde supuestamente los rubios iban directamente a apoyar a Pelayes.

Era muy clara la discriminación y lo peor era que muchos de esos policías pertenecían al pueblo mapuce. Entonces vimos cómo la institucionalidad también atraviesa la discriminación sobre la idea de lo que es ser mapuce. Después de esos días en los medios salió que nosotros habíamos estado todo el tiempo haciendo brujería afuera de la puerta. Se referían a todas las manifestaciones culturales que hicimos. Porque a la mañana siempre hacíamos un *newen ipun* y el ante último día hicimos un *choike purrún*[143] ahí afuera.

143 Ceremonias rituales mapuce. La primera consiste en una preparación para eventos importantes mediante la invocación de fuerza o energía. La segunda es la danza del ñandú, según su traducción, en la que se imitan los movimientos de esta ave.

Igual estábamos muy tranquilos más allá de que sabíamos muy concretamente dónde estábamos. Muy tranquilos de afrontar lo que sea y tener en claro de que en realidad lo que nosotros habíamos hecho era defender nuestro territorio y que todo el contexto del juicio tenía que ver con una justicia que jamás nos amparó y que siempre generó condiciones para amparar a Pelayes, en este caso, o a la empresa petrolera. Además, estábamos emocionados por todo lo que tuvimos que contar íntimamente y mostrarnos sensibles en ningún momento fue una actuación. Mostrarnos sensibles ante el jurado tenía su valor porque muchos de ellos, yo estoy segura, se han sentido muy identificados con los relatos de esos días. Al final terminaron de entender una historia que si vos no la vivís es difícil de entender porque no todo el mundo vive al lado del pozo y entonces es abstracto para el que no lo conoce. Los que apoyaron fueron porque pudieron entender que lo que estaba en juego era algo mucho más grande que lo que nos pasaba a Martín y a mí, por eso admiramos la capacidad de la gente normal, común, que no es militante, que supo ubicarse y supo entender lo que estaba en juego y criticamos aquellos militantes que entendiendo todas las consecuencias se lavaron las manos y escondieron la cabeza debajo de la tierra.

Todo esto nos deja el juicio. Para nosotros es un cúmulo de energía que tenemos que saber capitalizar, fortalecerla y poder acompañar otras luchas, poder fortalecer otros espacios. Acá sigue todo parado, creo que cuando quiera entrar una empresa lo va a pensar veinte veces porque va a seguir teniendo la tranquera, pero con una fortaleza que antes no la teníamos porque ahora todo el mundo sabe lo que pasó acá. Todo el mundo.

Facundo: ¿Cómo ha permeado eso en las otras comunidades? ¿Lo han recibido también con la misma fuerza?

Relmu: Si, por ejemplo en la zonal (agrupación de las comunidades mapuce del centro de Neuquén) nos proponemos un objetivo y todos dicen tenemos que aprovechar lo del juicio. A la gente también le sube la autoestima decir que si nos unimos a pesar de las diferencias, si tratamos de trabajar en conjunto y nos organizamos, podemos hacer muchas cosas y ya las planificaciones van a otro nivel. También hay un respeto hacia

la comunidad, hacia todos nosotros, que creo que es lo más importante. Más allá de todo el reconocimiento que también es bueno, pero creo que el respeto es fundamental para vos poder construir algo.

Facundo: ¿Respeto de las comunidades o también de las empresas?

Relmu: De las dos. El primer respeto es el de las comunidades, que es el que nosotros queremos. Respeto a las empresas no le podemos pedir porque no respetan ni a su madre. Pero el primer respeto es el propio, el de nuestro pueblo, respeto y reconocimiento de nuestra gente, ese es el importante. Y seguramente que hacia afuera también, no sé si un respeto pero por lo menos saber que no va a ser tan fácil poder ingresar a este territorio con todo lo que se ha generado producto de un ingreso totalmente violento, violando todas las leyes que tenemos como pueblo originario y siempre lo hicieron así. Creo que el juicio expuso cómo fuimos violentados sistemáticamente y eso va a ayudar a otros contextos de otros pueblos y comunidades.

Facundo: Vos hablaste de discriminación y racismo, ¿crees que eso puede cambiar?

Relmu: Eso va a cambiar el día en que no solamente el pueblo mapuce o los pueblos originarios seamos conscientes de nuestra identidad, sino cuando haya una sociedad entera que quiera transformar esos pilares de racismo que existen. Para eso hay varios pasos porque uno es el de las organizaciones, el de los compañeros. Pero después, a partir de eso, generar cambios reales en la estructura de los estados, porque dentro de un estado monocultural es imposible que nosotros dejemos de hablar de discriminación. La transformación no es fácil porque requiere de una transformación del estado y para transformarlo tenés que tener consenso con la sociedad. Porque, por ejemplo, el derecho a la interculturalidad no está entendido como un derecho para toda la sociedad, está entendido como un derecho que es de los indios. Y nosotros somos interculturales a la fuerza, porque manejamos nuestra cultura y además manejamos otra cultura que no es la propia, pero la interculturalidad es mucho más amplia, todos tenemos que ser interculturales.

Incluso lo que nosotros decimos es que el propio Estado, Estado colonial, le quitó la posibilidad al pueblo argentino o al pueblo neuquino de tener una propia identidad. A nosotros siempre nos critican cuando decimos el pueblo mapuce y el pueblo no mapuce, siempre decimos así y hay gente a la que no le gusta, pero si ellos, los que nosotros llamamos "no mapuce" no reconstruyen su propia identidad es imposible que nosotros podamos cambiar la discriminación que existe en este país, porque estamos partiendo de que hay un sector que no tiene identidad.

Facundo: En ese punto, constantemente se habla de la educación bilingüe o la educación inclusiva como argumentos a favor de la integración

Relmu: Claro, pero eso es algo parcial, porque la educación bilingüe solamente limita la participación de los pueblos al idioma, cuando en realidad los pueblos son mucho más ricos que el idioma. El conocimiento es mucho más amplio no solamente el idioma. Entonces, la verdad que para nosotros los primeros pasos son consolidar alianzas con organizaciones que quieran trabajar en este sentido. En una época, en Neuquén, se dio algo interesante pero después no se sostuvo porque cuando aparecen los intereses sobre nuestro territorio la cosa empieza a cambiar.

Es complejo, incluso a nosotros nos dicen que hay que ser de izquierda, pero ¿qué izquierda? Nosotros los pueblos originarios no somos ni de izquierda ni de derecha ni de nada porque tenemos otra concepción de la política. No pasa por si sos de izquierda o de derecha o de centro izquierda, porque cuando vos escuchas los discursos de los partidos políticos el tema indígena no está incluido como tal. Siempre sos el sector pobre, siempre estás ligado a alguna característica que tiene que ver con la pobreza o con la indigencia, pero no con pueblos con estructura, con identidad, con instituciones internas.

Lamentablemente, estos doce años de gobierno kirchnerista nos han hecho mucho daño porque lo que nosotros teníamos medianamente organizado lo destruyeron con puestos de trabajo, con espejitos de colores, con un falso sentido de participación. Porque a pesar de todos los problemas teníamos organizaciones indígenas fuertes donde podíamos

discutir política e íbamos dando pasos de a poco pero íbamos dando pasos. Pero el kirchnerismo fue muy hábil en entrometerse no solo en las organizaciones indígenas, sino en todas las organizaciones de derechos humanos también. Esos quiebres van a ser difíciles de reconstruir porque se rompió una organización que era nuestra herramienta de lucha.

Facundo: Respecto a eso, con las cumbres y los encuentros de pueblos originarios que se vienen haciendo, ¿crees que se está recuperando algo?[144]

Relmu: Si, nosotros vimos que esa era la manera de recuperar el tema de los pueblos originarios de una manera organizada. A raíz del acampe del Qo.Pi.Wi.Ni[145] de las organizaciones de Formosa, compartiendo su lucha, decidimos avanzar en cumbres, donde el nombre no importa sino que la intencionalidad era la de reunirnos y poder volver a debatir en un marco diverso, política indígena. Seguimos viendo que la realidad de los pueblos originarios no ha cambiado en nada, es más, durante estos años que pasaron fueron asesinados hermanos de pueblos originarios resistiendo al extractivismo. Ante toda esa realidad y ese crudo panorama creo que lo más acertado era volver a juntarnos y debatir, empezar a acercarnos a aquellos que querían porque las cumbres siempre fueron muy abiertas con el sentido de que la unidad y la participación de volver a retomar esos lazos.

Facundo: En Argentina hay diversidad de perfiles indígenas, ¿cómo se tramita eso en las cumbres para poder conformar un frente de lucha organizado?

Relmu: Justamente ahí está la fortaleza porque en esta lucha todos somos necesarios y no lo digo desde una posición paternalista ni ro-

---

144 En 2015 se realizaron dos cumbres que reunieron a los pueblos y naciones indígenas de Argentina, además de otras actividades similares.

145 Se refiere al acampe que realizaron comunidades indígenas de la provincia de Formosa, en Capital Federal, desde principios de 2015 hasta diciembre del mismo año. El movimiento se llama Qo.Pi.Wi.Ni. porque incluye a las etnias qom, pilagá, wichí y nivaclé. Actualmente el acampe fue levantado.

mántica. Somos todos necesarios porque todos tenemos distintas capacidades, el tema es que en ese círculo de capacidades y roles no haya uno o dos que quieran ser cabecillas. En la estructura que tenemos como pueblo siempre hay autoridades, pero en un ámbito mucho más amplio —si bien no estoy hablando de una estructura anarquista ni mucho menos— se tiene que lograr una estructura que nos permita a todos participar y no creer que somos parte de lo que deciden otros, porque eso ya ha pasado y nos ha hecho mucho mal. Cuando vos no logras que un proceso sea asumido por las comunidades o por los pueblos, es un proceso que se va a caer porque nadie lo va a sostener y eso fue lo que ha pasado con algunas iniciativas que se han venido abajo, porque no fueron sostenidas por los pueblos porque nadie se enteró que existían o porque se negociaron en una órbita que nadie se enteró.

Las cumbres también nos dan la posibilidad de ver qué rol podemos tomar los que estamos participando en este proceso de reorganización. Claramente hay hermanos que pueden trabajar en el tema de la comunicación, por ejemplo, porque conocen el tema, que es central. Hay más o menos 60, 70 medios indígenas en el país pero sin recursos cuando hay una ley de medios[146] que establece recursos para esos medios. Entonces, hay una potencialidad para esa gente que está dedicada, que sabe, por ejemplo si yo tengo que armar un *spot* y no tengo idea cómo hacerlo, tengo hermanos, compañeros que nos han venido a enseñar a nosotros y qué mejor que ellos que conocen el tema, que conocen cómo se trabaja, que no solo conocen lo técnico sino que conocen lo político.

Facundo: Actualmente se considera a internet y las redes sociales virtuales como medios con grandes aperturas para impulsar la lucha de los movimientos sociales, ¿cuál es tu experiencia con el uso de estos medios?

Relmu: Para nosotros apropiarnos de la tecnología y de las redes sociales fue central como estrategia y como una herramienta para

---

146 Se refiere a la ley 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual (2010) que en sus artículos 37 y 151 reglamenta el acceso de los pueblos originarios a señales radiales y televisivas con apoyo estatal.

difundir lo que estaba pasando, también desde la página web Winkul Newen.[147] Además, nos da un estatus porque no es lo mismo una organización que tiene una página en internet frente a una que no la tiene. Eso lo pudimos ver con la gente con la que nos fuimos relacionando, cuando les decíamos que teníamos una página o que tal información la podían buscar en nuestra página era una muestra de credibilidad.

Fue central todo, también meternos y tener una cuenta de Facebook y eso que nosotros vivimos la mayoría del tiempo sin computadora, sin poder estar comunicados. Aquí solo tenemos señal en la entrada a la comunidad porque hay una antena y yo siempre digo que me gustaría tener una grúa para poder arrastrarla y tenerla más cerca.

Para nosotros fue muy bueno y creo que tiene que ver con una actitud que siempre tuvo el pueblo mapuce, porque históricamente supo apropiarse de las herramientas que le eran necesarias para la lucha. Incluso acá hay una comunidad cerca de Aluminé, que en todo el proceso de conquista ellos se quedaron con una corneta, el clarinete con el que venía el ejército. Ellos resistieron y se quedaron con esa corneta y lo que hicieron fue incorporarla a la ceremonia más sagrada, que es el *ngueñipun*, como un trofeo de guerra que ganó el pueblo mapuce. Sabemos que lo que nos sirve para la lucha lo incorporamos rápidamente y no estamos dudando.

Facundo: ¿Percibiste que usando estos medios el caso ha tenido más difusión?

Relmu: Sí, a mí por ejemplo en el Facebook me escribían hasta en inglés preguntando qué pasaba. Hacíamos un comunicado o algún texto importante, lo publicábamos y ya se había armado como una red donde algunos lo traducían en francés, otros en italiano o en inglés. El Facebook ya explotó de información y de mensajes. Hay algunos que todavía no he podido leer porque cuando fue todo el proceso del juicio todo el mundo nos saludaba, mucha gente que no conocíamos manda-

147 Ver: [www.winkulnewen.com].

ba saludos. El *Face* ahora me sirve para comunicar porque sé que hay mucha gente que está mirando.

Facundo: ¿Estas redes también se aprovechan para el contacto con otros pueblos indígenas?

Relmu: Sí, principalmente con pueblos mapuce que están en la misma sintonía después con otros hermanos de otros países que conocí en el tiempo, que también tienen muy asentada la cuestión del *Face* y la tecnología, y ahí me sirvió muchísimo. Porque si no, no tendría cómo comunicarme.

Facundo: ¿Se podría hacer un contraste con los medios más tradicionales como la radio, la televisión o la prensa escrita? Vos diste muchas notas al momento del juicio e incluso estuviste en TV Pública de Argentina.

Relmu: Por un lado, lo de TV Pública me sorprendió, pero se da todo en el contexto del acampe (QOPIWINI) y querían mostrar que no eran tan crudos, que no eran tan tajantes con los pueblos originarios y por eso me dan esa nota. Creo que los medios siempre atendieron a los intereses de la petrolera y a un sector de la sociedad que quiere escuchar eso. Por ejemplo el diario *Río Negro* nunca sacó una buena nota, nosotros lo fuimos viendo, analizando desde el primer día del juicio. Entonces, cuando queda algo muy evidente tampoco lo pueden tapar porque es un riesgo para ellos, por ejemplo, cuando aparece una figura como Norita Cortiñas no les conviene que salga a criticarlos.

La mirada de los medios hegemónicos siempre fue bastante en contra, nunca nos dieron la posibilidad de un derecho a réplica, es decir, dame una tapa que no sea la del inicio del juicio, dame una tapa como le diste a Verónica Pelayes y déjame decir todo lo que pasa en la comunidad. Jamás pasó y eso lo peleamos, lo pedimos y jamás nos lo dieron. Sabemos que los medios no van a cubrir lo que nosotros queremos y por eso es importante la red de medios alternativos y todo lo que se generó alrededor del caso, todo lo que los obligaba a hablar.

Facundo: Y con respecto al cine, ¿ves alguna posibilidad para difundir?

Relmu: Sí, de hecho habíamos armado con algunos compañeros una pequeña película documental, pero cuando nos la mostraron no nos gustó la mirada que ellos le habían dado, entonces le pedimos que no la promocionen hasta que tengamos tiempo de arreglarla. Ahora nos hizo una propuesta un compañero francés sobre el extractivismo, pero va a ser una película de ficción, por lo que tendremos que actuar. Quiere mostrar la lucha, la resistencia, mostrar a aquellos que deciden acordar y tener un mejor pasar, la gente que está totalmente desinformada. Va a tomar un caso de Loma de la Lata de un hombre que vive en el centro y está rodeado de concesiones: de YPF, de Chevron, de Pluspetrol y no sé cuál más, y en el medio vive él.

Nos propone que nosotros aparezcamos como la parte de la lucha y resistencia así que le dijimos que sí, porque eso también da la posibilidad, porque nosotros siempre criticamos que otros hablen por nosotros entonces si nosotros no decimos que sí seguramente va a salir otro y aparte está bueno contar lo que pasó acá desde nosotros mismos así que vamos a hacerlo. Creemos que es una herramienta que hay que utilizar pero no está a nuestro alcance hacer una película porque estamos con tantas cosas que no podemos pero si hay una propuesta concreta, sí.

Facundo: Volviendo al juicio, ¿qué te pareció la conformación y la actuación del jurado intercultural?

Relmu: El jurado que nos juzgó a nosotros se merece nuestro máximo respeto. En algún momento teníamos tanto miedo de lo que podría llegar a ocurrir sobre cómo nos dejaba a nosotros políticamente parados si un jurado como el que se estableció en el juicio nos encontrara culpables, cómo íbamos a salir a la calle a decir "nuestro propio pueblo nos condenó". Entonces era una jugada bastante riesgosa la de estar en ese juicio.

Me parece que lo que al jurado les llegó es que muchos de ellos deben haber vivido situaciones parecidas a la nuestra. Era toda gente humilde, como uno, gente que ha tenido alguna vez problemas con la policía, muchos de ellos viven en el campo y seguramente su situación

con más o menos agua era más o menos la misma. Creo que en ese sentido el jurado era muy cercano a nosotros más allá de que no los conocíamos. Por eso después el gremio de los judiciales salió a criticarlos, prácticamente a decirles que eran unos brutos salvajes, salieron a hablar muy mal. Sacaron un pronunciamiento, hicieron una conferencia de prensa al día siguiente.[148] Por eso es que merecen nuestro máximo respeto para cada uno de ellos. Pero lo que quedó en el tintero fue un proceso de consulta adecuado para la conformación del jurado como debería haber sido. En primer lugar, haber puesto en el centro de la escena a las autoridades mapuce del consejo zonal, no puede ser un pueblo consultado a través de la justicia, un pueblo debe ser consultado a través de sus autoridades. Incluso un día antes de que empezara el juicio se presentó un recurso de amparo y si hubiese habido un juez con un poco más de fuerza quizás frena todo el juicio.

La consulta debe ser algo que debe ser invocado, que se debe poner en funcionamiento. No se hizo, se hizo a través de un padrón electoral, se seleccionaron quienes podrían ser mapuce, después se los llevó a una audiencia de control de selección,[149] de la cual participamos y pudimos hacer como un filtro donde no puede quedar ningún pro mapuce ni ninguno que sea anti mapuce y fue quedando un jurado más imparcial

Otra cuestión fue la gente que estuvo en el juicio y tenía una influencia importante hacia el jurado, más allá de que nosotros no fuimos con una movilización de cara al jurado como hicimos en otras audiencia. En este caso no porque sentíamos que estábamos presionando a nuestros pares y lo que no queríamos era que ellos sintieran que nosotros los estábamos manipulando, presionando. Finalmente, la fiscal sale a decir que el jurado tuvo esa decisión por el circo de derechos humanos y pueblos indígenas que armamos afuera, cuando nosotros fuimos su-

148 Ver el audio de la conferencia de prensa en: [http://www.nacionalzapala.com.ar/?p=21492].

149 Se refiere a la instancia de recusación donde las partes pueden examinar a los candidatos a jurados sobre posibles circunstancias que pudieran afectar su imparcialidad (Código Procesal Penal de Neuquén, art. 198 inc. 3, 4).

mamente respetuosos.[150] O sea, lo que menos queríamos era presionar al jurado y que lo que escucharan lo pudieran analizar para dejar una verdad a la luz que es lo que quedó al final.

Facundo: Vos hablabas del derecho a la consulta y eso me remite a las legislaciones vigentes en Argentina, que incluyen leyes constitucionales y tratados internacionales como el 169/89 de la OIT.[151] ¿En qué medida eso se respeta?, ¿podría cambiar la situación al respecto?

Relmu: Está claro que no se respeta, porque si no, no tendríamos que haber llegado a este juicio. Si se respetara, se hubiese elaborado un proceso de consulta y ninguna empresa podría haber accedido a territorio indígena sin haber hecho una consulta previa. Lo que pasa es que como son tantos los intereses y estos tipos de gobiernos van a sostener el extractivismo, entonces difícilmente cumplan con los derechos que tenemos como pueblos originarios y arrasan con todo, y si es con nosotros también. La única forma de cambiar esto es con la movilización nuestra por eso es que el juicio nos deja un gran potencial que es que la gente crea que movilizándose puede cambiar cosas.

Por otro lado tenés la voz estatal en todos los ámbitos diciéndote que no tenés que movilizarte, que si te movilizás te van a tener que judicializar, que uses el diálogo, que no seas violento… obviamente que nosotros no somos violentos, pero ¿y ellos? ¿Cómo se entiende a la violencia cuando ni siquiera te dan la posibilidad de salir en un medio?, ¿o cuando te contaminan el agua o cuando nos morimos de frío todo el invierno como este año, porque fue un castigo del estado provincial no traernos leña? Todo eso se va utilizando para que no haya movilización, para tener pueblos aplacados, pueblos sometidos. Es por eso que el juicio nos da un nuevo perfil para la lucha de demostrar que podemos enfrentar todo lo

150 Ver: [http://www.rionegro.com.ar/diario/mapuche-condenada-por-dano-simple-7992782-9525-nota_multifoto.aspx].

151 Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, el cual ha sido ratificado por Argentina.

que los Estados estos nos condicionen, todo lo que ellos piensan y nos pretenden imponer, instalar y desembarcar en territorio indígena.

Facundo: ¿Y respecto al poder judicial?

Relmu: Y el poder judicial tiene que estudiar por un lado y por el otro, tiene que dejar de ser racista, porque ellos son una corporación y tienen muchos intereses en esos proyectos que van a desembarcar en distintos territorios. Entonces la justicia va a ser imparcial a la hora de dar un desalojo como tantos que se dieron acá. Cuando desde 2006 está vigente la ley 26160 que ahora tiene otro número,[152] que impide los desalojos como primer punto y es de orden público y lo tiene que cumplir todo el mundo. Sin embargo, tiene que quedar expuesto que en estos últimos años los desalojos han sido terribles no solamente con nosotros, sino en todo el país. En Formosa, en 2010, sacaban a la gente de la ruta pasándolos con los caballos por encima a hombres, mujeres, niños, todos. Es difícil y nosotros creemos que la única herramienta es la lucha, más allá de que nosotros creemos que hay muchas cosas que dentro de los estados se pueden cambiar con participación pero siempre tiene que haber lucha porque si no los cambios que se pueden llegar a dar dentro de la estructura son muy pequeños.

Facundo: Ya hablamos de racismo a nivel institucional, pero a nivel interpersonal, cara a cara, ¿se da también?

Relmu: Totalmente, la discriminación está constantemente pero yo creo que tiene que ver con ir cambiando el modelo del típico indio estereotipado, que se cree que el mapuce tiene que estar tocando el *cultrum*[153] y despeinado, sucio y borracho y nunca imaginarse que un miembro de un pueblo originario puede ser alguien inteligente, puede

152 La ley 26160 de 2007 pronunciaba la emergencia por cuatro años sobre los territorios de los pueblos originarios y el art. 2 prohibía los desalojos y demás medidas de fuerza hasta que no haya un relevamiento de la situación actual. Seguramente la entrevistada se refiere a las prórrogas que fueron reglamentadas a través de la ley NN por cuatro años más y luego la ley NN, actualmente vigente hasta 2017.

153 Instrumento ceremonial de percusión.

pensar por sí solo, puede proyectarse, puede elaborar políticas, puede discutir de igual a igual. Esas estructuras son las que tienen que cambiar y por eso fíjate cómo está el racismo instalado que el gremio de los judiciales salió a decir al día siguiente de la finalización del juicio que había que rever los juicios por jurado porque hay que poner gente más preparada, así como también dijo la fiscal que vivimos en una sociedad civilizada, ¡eso dijo! Yo digo, por lo menos no quedés tan expuesta del racismo que tenés y lo que entendés vos de lo que es lo civilizado, lo que es lo salvaje y la barbarie, esa contraposición.

Que toda esa estructura se cambie, pero también mostrándonos nosotros. Mostrándonos no solamente en el espacio de la lucha que es algo que nos gusta, sino también en lo que nosotros podemos contribuir en un cambio de sociedad no solo en la parte ceremonial, sino en todos los valores y principios que a pesar de que somos pueblos sometidos y colonizados aún nos mantenemos como pueblo mapuce. Hay un montón de cosas para construir una sociedad que no sea lo que somos hoy. Pero para eso hay que trabajar, nos queda un proceso muy largo pero sabemos que nosotros solos como mapuce no lo podemos recorrer porque acá se necesita de mucha gente que piense, que vea. De hecho, creo que lo que pensamos es producto de haber trabajado con mucha gente que no es mapuce, que también tienen aspiraciones, que también tienen sueños, que también quieren cambiar, que no se sienten contenidos en lo que existe. Es por eso que en la unidad pero en la diversidad, no porque todos vamos a estar unidos vamos a ser la misma cosa. Esa es una gran potencia que nos espera para adelante.

Facundo: ¿Ves posibilidades de una situación de mayor interculturalidad o incluso de un Estado plurinacional en Argentina?

Relmu: Es un tema bastante complejo… de qué sirve hablar de un estado plurinacional cuando Evo Morales reprime a los guaraníes igual que Gildo Isfrán[154] en Formosa. Creo que prefiero construir algo que realmente sea más sólido a algo que sea una pantalla como lo que

154 Gobernador de la provincia de Formosa.

tiene Bolivia. Si bien es verdad que allá hay una participación y un movimiento porque tienen una población que Argentina todavía no la tiene asumida. Porque en realidad la población indígena en Argentina es muy grande. Lo que pasa es que no hay un proceso de asimilación de esa identidad. Ese proceso no es fácil revertirlo en un estado monocultural que no te permite cambiar, porque por ejemplo la escuela debería ser una institución central para cambiar esa mirada y sin embargo no la tenemos. Fíjate si el sistema educativo fuera intercultural en toda su estructura, sabés lo que sería, daría gusto mandar los chicos a la escuela.

Y hoy en día tenemos que pelear con eso, tratando de meter cosas, explicándoles que esa es una herramienta que les sirve. Si nosotros tuviéramos aceitada una estructura, una escuela autónoma, algo que los pueda contener y hacer lo que produce la escuela sería otra cosa y hoy no tenemos esa herramienta. Pero tratamos de no generarles un conflicto de que vayan a la escuela y de no imponerles la cuestión cultural, porque ellos saben que son mapuce. Nosotros queremos que cuando los chicos sean más grandes sea algo natural el ser mapuce, que no sea una imposición ni un *cassette* que te ponen en la boca, que sea lo más natural posible.

Capítulo 12

CONVERSACIONES SOBRE EL EXTRACTIVISMO Y LA VIDA
Un par de reflexiones desde la experiencia

Esperanza Martínez y Alberto Acosta

Cualquier cosa que sea contraria a la Naturaleza lo es también a la razón, y cualquier cosa que sea contraria a la razón es absurda.
—Baruch de Spinoza

Este texto es el resultado de una construcción especial. Proviene de una larga interacción que sintetiza un trabajo que hemos compartido por muchos años. Ha sido un largo período de aprendizajes mutuos e incluso de procesamiento crítico de nuestras diferencias.

Con satisfacción podemos reconocer que muchos de nuestros empeños se han cristalizado y otros están en camino. Recordamos el esfuerzo desplegado para cristalizar la Iniciativa Yasuní-ITT, que surgió mucho antes de que se inicie el Gobierno de Rafael Correa y que emergió de una propuesta para impulsar la moratoria petrolera en la Amazonía ecuatoriana.[155] También podemos anotar la cristalización de los

155 En el año 2000, en el libro *El Ecuador post petrolero* (Oilwatch, Acción Ecológica, ILDIS) escrito por varias personas —entre ellas quienes escriben estas líneas—, se planteó como una de las utopías más concretas del ecologismo la moratoria petrolera en la Amazonía, entre otros temas clave como la soberanía alimentaria y

derechos de la Naturaleza en la Asamblea Constituyente de Montecristi, así como otros puntos sustantivos como las disposiciones constitucionales que establecen que el Ecuador es un país libre de transgénicos o la prohibición de mercantilizar los conocimientos colectivos y ancestrales; inclusive podemos recordar el mandato minero. En la misma dirección de acciones compartidas aparece la constitución del Tribunal Ético de los Derechos de la Naturaleza o la edición de la serie de libros sobre el debate constituyente, en donde se recogen muchos de los temas en los que hemos contribuido directa o indirectamente.

Esta tarea de construir sueños y de atizar luchas la hemos asumido siempre en sintonía con las resistencias y las propuestas formuladas desde las comunidades. Hemos aprendido de esos procesos. No asumimos autorías personales. Han sido construcciones colectivas, y este es, sin duda alguna, un punto que destacamos.

Por tanto, en esta ocasión no recurrimos a la formulación tradicional de un artículo. Procuramos, en forma de entrevista compartida, poner en blanco y negro algunas ideas fuerza sobre lo que significa el extractivismo en tanto amenaza para la vida; otro tema que nos preocupa desde hace mucho tiempo atrás, pero que se ha vuelto de vital significación inclusive por el recrudecimiento de la criminalización desatada por el Gobierno de Correa contra quienes defienden la Naturaleza. Así, a partir de una serie de preguntas, formuladas en conjunto, en un ejercicio de aproximaciones sucesivas, abrimos la puerta a un debate

---

la soberanía energética. De esa época surge también la tesis de la "deuda ecológica". Paulatinamente se llegaba a la conclusión que una transición más allá del petróleo ya no es solamente una elección ideológica, sino que es una necesidad inevitable. En el año 2005 se dio un paso sustantivo en la construcción de esta tesis de la moratoria, en una reunión internacional de expertos sobre áreas protegidas, cuando a partir de una propuesta impulsada desde el Ecuador por Acción Ecológica se habló de no explotar el crudo del Yasuní a cambio de conseguir compensaciones económicas "vía donaciones o reducción de las presiones de la deuda financiera externa del Ecuador" (ver Bravo y Yánez, 2005, así como el texto "Posición de Oilwatch en la primera reunión del Grupo especial de expertos sobre áreas protegidas" [http://www.accionecologica.org/petroleo/yasuni/558-posicion-de-oilwatch-en-la-primera-reunion-del-grupo-especial-expertos-sobre-areas-protegidas]).

que sintetiza un largo proceso de acciones de resistencia y que demanda nuevas y más creativas respuestas.

¿Qué entendemos por extractivismo?

Alberto: Intentemos una definición comprensible: el extractivismo hace referencia a aquellas actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales para destinarlos sobre todo a la exportación —[casi] sin procesarlos— en función de la demanda de los países centrales. El extractivismo no se limita a minerales o petróleo. Hay también extractivismo agrario, forestal, pesquero e inclusive turístico. Así, en línea con Eduardo Gudynas —de quien se obtiene esta definición—, es mejor hablar de extractivismos.

Es importante tener presente que el extractivismo es un concepto que ayuda a explicar el saqueo, despojo, acumulación, concentración, devastación colonial y neocolonial, así como la evolución del capitalismo moderno e incluso las ideas de desarrollo y subdesarrollo, como las dos caras de un mismo proceso.

Recordemos que con la conquista y colonización de América especialmente, pero también de África y Asia, empezó a estructurarse la economía-mundo: el sistema capitalista. Como elemento fundacional de tal sistema se consolidó la modalidad de acumulación extractiva, determinada desde entonces por las demandas de los nacientes centros capitalistas. A unas regiones se les especializó en extraer y producir materias primas y bienes primarios, mientras que otras asumieron el papel de producir manufacturas, con frecuencia usando los recursos naturales de los países empobrecidos. El saldo de este proceso es la vigencia inamovible de modalidades de acumulación primario-exportadoras, con el extractivismo como una de sus manifestaciones. Y si bien el extractivismo comenzó a fraguarse hace más de 500 años, ni este ni los procesos de conquista y colonización concluyeron al finalizar la dominación europea: se mantienen hasta nuestros días, en plena época republicana.

Es en este sentido en el que, a pesar del discurso antineoliberal que en la actualidad se articula desde varios gobiernos del subconti-

nente, la región sigue siendo un territorio estratégico para la economía capitalista global; basta ver cómo se ha incrementado su potencial como proveedora de recursos hacia los países centrales. Esto conlleva una serie de ramificaciones, como las que se dan —para apenas citar un tema— en el marco de propuestas modernizadoras, en el ámbito de la ampliación de las infraestructuras de suministro de energía eléctrica, cuyo objetivo es reducir costos y tiempos de transporte de las materias primas, particularmente.

Esperanza: Desde el punto de vista del metabolismo social, que entiende la economía como un sistema abierto a la entrada de energía y materiales y a la salida de residuos, el extractivismo es la primera fase, aquella en la que se extraen masivamente los materiales de la Naturaleza. Así, se extraen del subsuelo el petróleo, gas o carbón, los diferentes minerales que la industria utiliza. Se hace una extensión también a los suelos fértiles y al agua que se extraen con modalidades industriales de producción agropecuaria.

Yo prefiero hablar de despojo antes que de extractivismo, creo que expresa con mayor claridad lo que significan estas apuestas en lo político y en la economía.

El extractivismo históricamente se ha caracterizado por ser profundamente violento, por ocupar territorios, controlarlos militarmente, imponer nuevas dinámicas a nivel local basadas en la seducción, cooptación o chantaje. Reproduce modelos patriarcales en donde se trata de romper las relaciones comunitarias y las relaciones de las sociedades con la naturaleza.

La descripción del modelo de acumulación originaria contribuye a explicar el proceso a nivel de los territorios, pues el extractivismo se sustenta fundamentalmente en la expropiación de territorios y en el control del agua. Las tierras son ocupadas con diferentes argumentos: unas veces presentándolas como tierras no productivas, otras como abandonadas, no ocupadas o sencillamente como tierras estratégicas para el Estado; entonces sucede lo que Carlos Marx describe, se "perturba el metabolismo entre el hombre y la tierra, esto es, el retorno al suelo de aquellos elementos cons-

titutivos del mismo que han sido consumidos por el hombre bajo la forma de alimentos y vestimenta, retorno que es condición natural eterna de la fertilidad permanente del suelo" (Marx, 2009: 611).

El flujo de materiales en esta fase de extracción es en general sur-norte, insertado en la lógica de intercambio desigual propio de las agendas coloniales. A nosotros, los países del Sur Global, nos corresponde extraer todos los materiales que requieren los países del Norte Global, en donde se privilegian otras fases del metabolismo social, como son la transformación y el propio consumo. Pero también nos consideran como lugar de la eliminación y depósito de desechos: nucleares, electrónicos, de ropa usada…Nosotros abrimos y cerramos el ciclo.

El problema es que muchas veces explicamos como extractivismo al propio modelo capitalista que si bien es profundamente extractivista, también sostiene otras actividades como son la transformación o el traslado de materiales o el propio consumo y desecho de materiales.

El turismo, por ejemplo, no creo que sea solo extractivismo, es capitalismo puro y duro y genera muchísimos problemas para las poblaciones locales, porque despoja territorios a las poblaciones, impone otros usos al territorio, rompe con las dinámicas propias, afecta culturas.

Los gobiernos progresistas son profundamente capitalistas, no son solo extractivistas. Le apuestan también al patrón tecnocientífico capitalista que no solo demanda la extracción de materiales, sino que altera las bases de la vida al controlar la información genética, al manipular semillas, al construir megaproyectos para acelerar la producción, al convertirnos en consumidores compulsivos obligándonos a renunciar a todo lo que ha funcionado durante milenios: la agroecología, la cultura propia, la identidad.

¿Cómo describirían las características actuales del extractivismo y en qué se asemeja o diferencia de los extractivismos del pasado?

Alberto: Los extractivismos en la actualidad se caracterizan por los enormes volúmenes de extracción de materiales, por la creciente

voracidad de las empresas transnacionales y por el despliegue de una campaña pro extractivista sin precedentes.

El punto medular radica en la creciente demanda internacional de materias primas y también en la incorporación de muchos *commodities* como productos en los mercados financieros. Así, aprovechando sus cuantiosas reservas monetarias y financieras, las empresas transnacionales y algunas economías emergentes —como China e India— adquieren cada vez más activos vinculados al extractivismo a lo largo y ancho del planeta, ampliando aceleradamente su área de influencia. En la lista de compras aparecen yacimientos petroleros y mineros, así como tierras para producir alimentos, en todos los continentes.

En suma, presenciamos procesos de acumulación por desposesión como los entiende David Harvey e incluso una suerte de acumulación originaria global, con rasgos similares a los planteados por Marx.

Este auge del extractivismo se explica también, entre otras razones, por las crecientes dificultades existentes para encontrar importantes concentraciones de minerales, pues estos están cada vez más difuminados en menores cantidades en más amplias extensiones. Y no deja de ser determinante la creciente búsqueda de materias primas minerales y petroleras en los países subdesarrollados, provocada no solo por las menores disponibilidades de esos recursos en los países industrializados, sino también por las crecientes normativas ambientales existentes en esos países.

Cabe anotar que más allá de algunas diferenciaciones más o menos importantes, la modalidad de acumulación extractivista está en la médula de la propuesta productiva tanto de los gobiernos neoliberales como de los "progresistas". Así, en los últimos años, conscientes de algunas patologías propias del extractivismo, sobre todo de tipo económico, varios países de la región con regímenes "progresistas" han impulsado ciertos cambios respecto a ciertos elementos destinados a controlar mejor la renta de la modalidad de acumulación primario-exportadora, pero sin afectarla en su esencia. Así, más allá de los discursos y algunos

planes oficiales, se ha consolidado e incluso ampliado la modalidad extractivista de acumulación. Entonces, desde una postura nacionalista, los gobiernos progresistas han procurado principalmente un mayor acceso y control del estado sobre los recursos naturales y los beneficios de su extracción. Lo preocupante es que desde esta postura se puede llegar a criticar el control de los recursos naturales por parte de transnacionales, pero no la extracción en sí.

En estas condiciones, el neoextractivismo —impulsado por gobiernos "progresistas"— es parte de una versión contemporánea del desarrollismo tan propio de América del Sur; opción duramente criticada en décadas anteriores por estructuralistas y dependentistas. Así, los gobiernos "progresistas" y también los neoliberales, mantienen el mito del progreso en su deriva productivista y el mito del desarrollo en tanto dirección única, sobre todo en su visión mecanicista de crecimiento económico, así como sus múltiples sinónimos. Y por cierto, este extractivismo del siglo XXI es conquistador y recolonizador.

Esperanza: Creo que ha habido un giro en algunas estrategias de penetración y control y que sobre todo hay nuevos actores. En las nuevas actividades extractivas, el papel del Estado es más protagónico. Ya no se limita a hacer el contrato y otorgar los permisos, o a dar la seguridad de sus instalaciones, tal y como fue en la época neoliberal. El estado ha adquirido un papel más activo en el control territorial y en las negociaciones con las comunidades, lo que viene atado a una masiva y creciente criminalización en contra de quienes se oponen al extractivismo, tanto en los países con los gobiernos neoliberales como los que tienen gobiernos "progresistas".

Por ejemplo, un paso de dignidad nacional durante la época neoliberal fue impedir a las empresas entrar a las comunidades con sus ofertas basadas en la resolución de sus carencias en materia de educación, salud o bienestar social. Con la acción comunitaria se logró frenar esas negociaciones porque eran ejercicios de chantaje y presión. Sin embargo, lo que pasó después fue probablemente realmente indigno y perverso. El estado y sus empresas asumieron el trabajo para las empre-

sas transnacionales. El estado, sobre todo en los países con gobiernos "progresistas", pasó a liderar las negociaciones con las comunidades y a presionarlas esta vez con todo el peso que tiene el poder público, al que se suma el de los consorcios internacionales, esto es una capacidad de presión aún mayor. Ya no se chantajea con ofrecimientos de obras, sino que se impone a la fuerza los proyectos extractivistas cerrando toda posibilidad de reclamo, puesto que, además, estos gobiernos "progresistas" justifican el mayor extractivismo diciendo que esos recursos son indispensables para enfrentar la pobreza.

Los estados ya no solo se comprometen con la seguridad militar, ahora se comprometen con la seguridad económica, política, social, para esto las garantías requeridas son la estabilidad tanto política como económica. Además de la creciente presencia del Estado, otro dato a tomar en cuenta es que las empresas que intervienen tienen distinta procedencia. Ya no vienen solamente de los tradicionales centros industrializados: Estados Unidos o Europa, sino que provienen de los nuevos centros de industrialización —los países BRICS— o son empresas estatales de países del Sur Global, como la chilena CODELCO, que allanan directamente el camino para las transnacionales chinas, por ejemplo, o trabajan de una manera velada para ellas. Las empresas estatales pueden tener otras formas de negociar los términos de trabajo y repartición de la renta de la naturaleza, pero son igualmente impositivas en lo social y depredadoras en lo ambiental.

En cuanto a las formas de ocupación territorial, tenemos que ahora los proyectos extractivos ocupan más extensión y que esta extensión se expresa también en lo vertical, pozos más profundos para extraer el crudo, minas más profundas. Esa extensión y sus verticalidades crecientes se expresan también en relaciones cada vez más autoritarias y violentas, en el machismo, en la dependencia laboral, en las agresiones, todo es más profundo. Por ejemplo, el crudo pesado requiere el espacio no solo de los pozos, sino también de estaciones de calentamiento de crudo o de crudos livianos para hacer las mezclas, o de más tuberías y mucho más vías de acceso. De la misma manera, en la minería las zonas

de extracción son más grandes, en extensión y profundidad, para compensar la menor concentración de los minerales en el sitio.

¿Cuáles son los elementos centrales de las luchas anti extractivas?

Esperanza: En las dinámicas de explotación del capitalismo la peor parte la cargan la Naturaleza, las sociedades ligadas a la Naturaleza y las mujeres. De allí se extraen los materiales y la fuerza de trabajo invisibilizada, necesaria para mantener los modelos de explotación. Hay conexiones directas entre las actividades extractivas con la destrucción de la Naturaleza y la reproducción de la vida. Creo que son tres los elementos centrales en las luchas anti extractivas:

1. Las "luchas por los territorios", pues las actividades extractivas provocan la destrucción de territorios enteros, tanto por la deforestación como por la contaminación que ocasionan, así como por el desate de procesos sociales y económicos destructivos para la sociedad. Los territorios no son solo la geografía del terreno afectado, sino también las relaciones culturales que las comunidades mantienen con esos territorios. Las actividades extractivas establecen enclaves en los territorios, transforman las relaciones socioeconómicas y culturales e impiden las condiciones materiales para la vida en esos territorios

2. Las "luchas anti patriarcales" no solo por los impactos diferenciados para las mujeres, que deben responder con más trabajo a los efectos de esas actividades, además de ser víctimas de la contaminación, sino porque las actividades extractivas son profundamente machistas y exacerban el patriarcado. Construyen necesidades y privilegios para los hombres jóvenes, tratan a las mujeres —y a la Naturaleza— como si fueran objetos, forman enclaves para evitar cualquier dinámica comunitaria que interfiera con el trabajo de la actividad extractivista, generan agresiones a la Naturaleza que son profundamente dolorosas para quienes mantienen vínculos ya sea de trabajo como espirituales.

3. Las "luchas por la defensa de la Naturaleza, vista como un todo, como una extensión del territorio que incorpora a todas las otras espe-

cies, pero también como posibilidades de vivir en armonía. Las luchas por la Naturaleza recuperan otra ética para la vida, reivindican el hecho de que los seres humanos no requieren solo cubrir sus necesidades materiales, sino también aquellas existenciales.

Como describe Víctor Toledo (1992), los pasos de las luchas antiextractivistas han permitido pasar de las luchas por los territorios a las luchas por la autosuficiencia y la autonomía, y de ahí a las luchas por la Naturaleza. Se podría hacer un símil de personas y colectivos que luchan por ser reconocidos, porque su palabra se escuche y por ser sujetas de su propio destino.

Alberto: Empecemos por reconocer que la apropiación de recursos naturales extraídos aplicando una serie de violencias, atropellando derechos humanos y derechos de la Naturaleza, "no es una consecuencia de un tipo de extracción sino que es una condición necesaria para poder llevar a cabo la apropiación de recursos naturales", como acertadamente afirma Eduardo Gudynas (2013). No hay, en síntesis, un extractivismo bueno y un extractivismo malo.[156] El extractivismo es lo que es. El extractivismo, como modalidad de acumulación capitalista, es en esencia depredador como lo es "el modo capitalista [que] vive de sofocar a la vida y al mundo de la vida, ese proceso se ha llevado a tal extremo, que la reproducción del capital solo puede darse en la medida en que destruya igual a los seres humanos que a la Naturaleza", como afirmó Bolívar Echeverría (2010).

Desde esa perspectiva, entonces, el elemento central de la lucha en contra de los extractivismos es la defensa de la vida. Así de simple y a la vez de complejo. Todas las luchas antiextractivistas, que pueden expresarse desde diversos puntos, por ejemplo, proteger el agua o un páramo, en última instancia son luchas vitales. Como dice Esperanza, son

156 Salvo en el caso del uso del término "extractivismo" en portugués, cuando se refiere a la extracción sostenible de recursos naturales del bosque, por ejemplo, de castañas o de madera, sin llegar a afectar la existencia del bosque mismo y de toda su rica biodiversidad.

luchas por los territorios y por la Naturaleza, en contra de las relaciones patriarcales e incluso coloniales.

Detrás de todas esas luchas, como un fundamento básico, particularmente en las acciones del movimiento indígena, hay elementos de transformación civilizatoria. No son simplemente luchas de resistencia. Los indígenas, en particular, tenían y tienen todavía puesta su mirada en otro tiempo histórico de mayor profundidad. Llevan resistiendo el proceso de despojo desde hace cientos de años, primero durante la época colonial y posteriormente durante toda la época republicana, que no ha dejado de ser colonizadora.

Al tratarse de sujetos históricos, las luchas de las nacionalidades y pueblos indígenas encuentran su fundamento en la defensa de toda una forma de vida y comprensión del mundo. O lo que es lo mismo, tal como señala Bolívar Echeverría, una forma natural de reproducción social desde lo común, que ha intentado constantemente ser aniquilada. Por esta razón, el ciclo de movilización y protesta antiextractivista en el Ecuador se convirtió en uno de los más intensos de toda América Latina.

Además de estas, otras demandas indígenas también se convierten en elementos de difícil comprensión para los actuales gobiernos de América Latina. Entre otros puntos podemos señalar: la reivindicación de respeto a las diversas espiritualidades desde lo cotidiano y lo diverso; la extinción de toda forma de discriminación racista o étnica; la reivindicación de formas colectivas de decisión sobre la producción, los mercados y la economía; la descolonialidad de las ciencias y las tecnologías; y la reivindicación de una nueva ética social alternativa a la del mercado.

¿Cuáles son los elementos movilizadores, tomando como referencia algunos casos emblemáticos?

Alberto: Entre los muchos casos que se pueden mencionar, recordemos un ejemplo concreto de resistencia y de propuesta surgida desde la sociedad civil: la iniciativa Yasuní-ITT para dejar el crudo en el subsuelo.

La idea es simple: no explotar el petróleo en los campos Ishpingo, Tambococha y Tiputini (ITT), que se encuentran en el lado oriental del Parque Nacional Yasuní de la Amazonia ecuatoriana. Esta iniciativa fue construyéndose poco a poco en la sociedad civil de Ecuador, mucho tiempo antes de que fuera aceptada por el presidente ecuatoriano en el año 2007. Esta idea surgió como propuesta de construcción colectiva. Emergió de la lucha de las comunidades amazónicas indígenas y de colonos en contra de la Texaco, así como de propuestas de vida como las de Sarayaku.

Desde esa realidad, nutriéndose de un duro y largo proceso de resistencias en contra de la actividad hidrocarburífera, se fue construyendo la tesis de una moratoria petrolera en el centro sur de la Amazonia ecuatoriana. Esta tesis, formulada en diversos espacios y foros, se plasmó en el año 2000 en el libro *El Ecuador post-petrolero*, que lo escribimos varias personas, entre las que está la misma Esperanza. Tres años más tarde, la tesis de la moratoria fue presentada formalmente al Ministerio del Ambiente por parte de varias fundaciones ecologistas, en el marco de enfrentar el endeudamiento externo con un gran acuerdo histórico: suspender el servicio de dicha deuda a cambio de proteger la Amazonía.

Esperanza: Solo quiero resaltar que a partir del año 2000, la propuesta de la moratoria a la exploración y por lo tanto a apertura de las fronteras petroleras se convirtió en una agenda muy importante a nivel internacional, pues permitía establecer un vínculo directo con la realidad de los cambios climáticos. ¿Para qué seguir explorando si no se podría extraer lo que se había descubierto?, peor aún hacerlo en escenarios de alta biodiversidad. De esta manera se fueron estableciendo sinergias entre los temas globales más importantes: la biodiversidad y el cambio climático.

Alberto: Efectivamente recogiendo todos estos reclamos y estas reflexiones, en junio de 2005 se expuso la propuesta de no explotar el crudo del Yasuní como parte de la tesis de una amplia moratoria petrolera en *Un llamado eco-lógico para la conservación, el clima y los derechos*, documento de posición de Oilwatch en la primera reunión del grupo especial de expertos sobre áreas protegidas, realizada en Montecatini,

Italia —reunión que buscaba establecer sinergias entre el convenio de biodiversidad y el cambio climático. En el mismo año se incorporó esta tesis en el libro *Asalto al paraíso: empresas petroleras en áreas protegidas*, también de Oilwatch. Allí se establecían los que serían los pilares de la iniciativa Yasuní-ITT: 1) conservar una biodiversidad inigualable en todo el planeta —la mayor registrada por científicos hasta el momento—, 2) proteger el territorio y con ello la vida de pueblos indígenas en aislamiento voluntario, 3) cuidar el clima para todo el mundo manteniendo represado en el subsuelo una significativa cantidad de petróleo, evitando la emisión de 410 millones de toneladas de CO2 y 4) dar un primer paso en Ecuador para una transición pospetrolera y posextractiva, lo que tendría un efecto de demostración en otras latitudes.

Pero esto no es todo, como quinto pilar podríamos asumir la posibilidad de encontrar colectivamente —como Humanidad— respuestas concretas a los graves problemas globales derivados de los cambios climáticos provocados por el propio ser humano y exacerbados especialmente en esta última fase de expansión global del capital.

Como contrapartida, el Ecuador esperaba la contribución financiera de la comunidad internacional. No se trataba de una vulgar compensación para seguir forzando el desarrollismo —como entendió el Gobierno ecuatoriano. Esta iniciativa se enmarcaba en la construcción del Buen Vivir o *sumak kawsay*, que no es una simple propuesta de desarrollo alternativo, sino una alternativa al desarrollo.

Mientras tanto, en el territorio amazónico, en abril de 2013, los pueblos libres cada vez más amenazados por las petroleras eran diezmados en un terrible enfrentamiento con otra comunidad indígena ya sedentaria. Motivados por vengar la muerte de una pareja, que fue lanceada meses antes cerca de su casa por un grupo taromenane, con la que mantenían contacto.

A pesar de esta espeluznante historia —que tiene aún capítulos pendientes de esclarecer—, el 15 de agosto de 2013, el Gobierno del Ecuador negó —al menos temporalmente— a la sociedad ecuatoriana ese

tan ansiado tránsito a una sociedad pospetrolera. Aquel día el presidente ecuatoriano dio por terminada la iniciativa Yasuní-ITT a pesar de su gran aceptación y de los graves sucesos ocurridos en los territorios amazónicos. El mandatario, no cabe duda, no estuvo a la altura de esta iniciativa revolucionaria, la cual, además, fue combatida por los intereses petroleros transnacionales y sus representantes fuera y dentro del país.

Al parecer, el negocio petrolero (o minero) no deja de encantar a los gobernantes, que desde visiones estrechas no son capaces de reconocer otras fuentes de financiamiento fuera de él. Por tanto, para las resistencias —que tienen que darse de la mano con la construcción de alternativas— el camino no es fácil, está plagado de escollos.

El pueblo ecuatoriano —a través de una consulta popular— pretendió asumir la posta luego de que falló el gobierno del presidente Correa, y para cristalizarla, un grupo de jóvenes —Colectivo Yasunidos— emprendió la dura tarea de recolectar firmas con el fin de que se convoque a una consulta popular. Los Yasunidos, con muy pocos recursos y sin respaldos efectivos de los grupos políticos establecidos, tuvieron que enfrentar una perversa represión desde varias instancias del estado. A la postre, esta titánica acción no prosperó por un claro fraude de las autoridades del Consejo Nacional Electoral, las que, en contubernio con el gobierno, bloquearon la consulta, anulando masivamente las firmas presentadas. Para hacer esto esgrimieron una serie de argumentos falaces y también formalidades que contradicen inclusive la propia Constitución.

A pesar de este revés, el hecho de que la iniciativa Yasuní-ITT haya fracasado a nivel gubernamental no quita la opción de construir muchos más Yasuní a lo largo y ancho del planeta. Ese es el reto.

Esperanza: Yo añadiría que el caso Yasuní se volvió un tema emblemático porque alcanzó a representar el territorio de la utopía. Un territorio de libertad, representado por la existencia de pueblos libres que viven en situación de aislamiento. Un territorio de Naturaleza prístina representado por la inmensa biodiversidad existente. El Yasuní es, como se ha dicho, la zona más biodiversa no solo del Ecuador sino del mundo.

Allí entraron en disputa los sentidos del desarrollo y los sentidos de la Naturaleza.

Pero para este salto de ser un tema de movimientos ambientales y si acaso de movimientos sociales, a poner a la sociedad en movimiento, hubo un trabajo sostenido que creo debe ser analizado. Fueron siete años de charlas a niños y niñas en los colegios y escuelas, se produjo material educativo, se publicó en las revistas dirigidas a la infancia y a la juventud. Además, desde el Estado se produjo material publicitario de carácter nacional, cosa que nunca antes pasó con un tema ambiental en el país.

El paso dado a la petición de la consulta popular permitió que gente no necesariamente organizada pueda hacer algo y ese “algo” era recoger firmas.

Creo que hay otros casos muy importantes desde los que se puede aprender elementos movilizadores, por ejemplo, la lucha contra los transgénicos, un tema complejo, que ha permitido movilizar un sentido de desconfianza al patrón tecnocientífico.

Las megarepresas, que incluso son vistas como energías limpias, han permitido movilizar, sobre todo localmente, a las comunidades que utilizan el agua en diversas formas. Por ejemplo, la actividad minera que es alta consumidora de agua demanda para sus operaciones la construcción de represas, lo que equivale a una forma de concentración de agua, de subsidio a esta actividad y de privatización. El agua es un potente elemento movilizador. A nivel local son elementos movilizadores las otras actividades que sostiene la gente, como son la agricultura, la artesanía o el turismo comunitario.

En Intag, por ejemplo, hay muchas alternativas agroecológicas, de turismo y artesanales, que disputan sentidos a las operaciones mineras que pretenden imponerse. En otras zonas de la Amazonía las actividades de turismo comunitario también han jugado ese papel movilizador, como por ejemplo el caso de Sani Isla, en la rivera del Napo.

Otro elemento movilizador es el papel de la lucha contra las transnacionales. Es el caso de la lucha contra (Chevron) Texaco. El impacto ambiental ha sido muy documentado y ha puesto sobre el tapete no solo el grado de destrucción que tienen actividades como la petrolera, sino el grado de abuso y de desprecio por parte de las transnacionales.

Finalmente, aunque aún es un tema en disputa, está la propuesta del *sumak kawsay*, un nuevo paradigma que enfrenta el crecimiento, que nos ubica como seres que vivimos en comunidad, formando parte de la Naturaleza.

¿En qué medida las prácticas de lucha pueden ser entendidas como pedagogías políticas y de existencia o vida?

Alberto: El sistema mundo capitalista ha vivido hasta hace muy poco negando un hecho incuestionable: la creciente degradación ambiental planetaria. Y todavía lo sigue haciendo a través de las herramientas de control del pensamiento que el propio sistema genera. Sin embargo, ha sido la cruda realidad y sobre todo la creciente lucha de los movimientos ambientalistas de todo cuño, la que ha obligado a asumir, tanto a gobernantes como corporaciones, los límites biofísicos al modelo de desarrollo, una de las causas principales de la actual crisis global multifacética.

Y esas luchas, como todas las luchas sociales, tienen un elemento pedagógico indiscutible. Sabemos por experiencia que pedagogía y construcción de la cultura política van necesariamente juntas, al igual que la pedagogía y la organización social. Por lo tanto, las resistencias al extractivismo, especialmente en clave de construcción de alternativas, nos proponen ejercicios de profundo contenido pedagógico. Hay mucho que aprender de las resistencias ecuatorianas de Intag, de Quimsacocha, de los manglares, de la cordillera del Cóndor, del Yasuní… en una lista cada vez más larga tanto dentro de nuestro país como fuera de él. Esta conclusión es fundamental, más aún si se quiere efectivizar una fuerza social capaz de plantear y construir alternativas propias capaces de proponer salidas antisistema como el Buen Vivir o *sumak kawsay*.

Uno de los mejores ejemplos lo tenemos en la mencionada acción desplegada para proteger el ITT en el Yasuní, como producto directo de una lucha de resistencia y construcción de alternativas desde la sociedad civil, que estuvo a punto de prosperar como una política concreta exitosa.

Ese mismo proceso de la iniciativa Yasuní-ITT nos enseña que la lucha no puede suspenderse o debilitarse esperando que el gobierno —sea cual fuere este— pueda llevar a feliz término las propuestas de la sociedad civil. Igualmente emerge con fuerza la necesidad de vincular estos esfuerzos locales con otras acciones de resistencia y construcción dentro y fuera del país. Tejer las luchas en una suerte de tela de araña de protección de la vida, es una tarea indispensable.

La tarea no es fácil. Bien lo sabemos. Como afirma Manuel Monereo (2011): "no hay soluciones fáciles y cualquiera de ellas va a exigir compromiso, organización y movilización social. La condición fundamental para que las y los de abajo influyan y tengan voz es crear un auténtico poder ciudadano. Hay que indignarse, rebelarse y, sobre todo, luchar".

Esperanza: La Naturaleza tiene un potencial liberador en la construcción de una sociedad libre. La organización de las luchas alrededor de la defensa de la Naturaleza se vuelve una fuerza de cambio social. La defensa de la Naturaleza permite colocar con fuerza los temas de derechos, libertades, justicia, equidades, pero también de satisfacción de necesidades. Las necesidades de los seres humanos no son solamente materiales son también sensuales, estéticas, espirituales.

Es un error pensar que la defensa de la Naturaleza tiene que ver solo con la conservación de espacios sin gente; como fue un error para las organizaciones sociales, sobre todo sindicales, el despreciar por mucho tiempo los temas de conservación.

La protección de la Naturaleza permite defender a las comunidades, tanto de aquellas ligadas a la Naturaleza y como de aquellas, que aunque hayan roto sus vínculos directos con ella, los necesitan como todos. Por ejemplo, a más del agua y el aire que son los elementos que

aparecen en primera línea, las playas y parques públicos, en tanto espacios de tranquilidad y belleza, nos permiten vivir los instintos vitales, lo que podría llamarse la erótica de la Naturaleza.

Las luchas por la Naturaleza tienen, además, un profundo sentido pedagógico de reencuentro con los mundos indígenas, pues son estos pueblos los sujetos históricos de una relación distinta con la Naturaleza, como ya lo anotó Alberto.

¿Cuál es el futuro de las luchas anti extractivas?

Esperanza: Los conflictos más importantes del momento tienen que ver —se ha dicho— con las actividades extractivas, justamente por la escalada desesperada de extraer los materiales sobre los que descansa toda la industria: petróleo, carbón, gas, minerales; materiales indispensables para sostener el modelo tecnoindustrial. La tendencia en el futuro inmediato será la de mantener esas búsquedas a como dé lugar por contralar las riquezas. En ese sentido son y seguirán siendo las luchas antiextractivistas las luchas centrales.

Las luchas anti extractivas tienen y han tenido enfoques y prioridades distintas, ya lo dijimos. Algunos se han enfocado en temas laborales, ya sea de los trabajadores de la actividad extractiva o de aquellos trabajadores "tercerizados" que sostienen el trabajo en condiciones de gran explotación. Otros se han enfocado en los impactos ambientales, otros en los derechos indígenas, inclusive ha habido importantes procesos que defienden el carácter nacional de las riquezas naturales.

El carácter ecológico, y el que seguramente ira marcando los futuros, es el de la defensa de los territorios desde la interdependencia de derechos. Ha habido una evolución histórica de la defensa de derechos. Primero estuvieron los derechos humanos políticos y civiles, después los económico sociales, después los colectivos y ambientales, y ahora están los derechos de la Naturaleza, que son derechos ecológicos en tanto la misma Naturaleza es asumida como sujeto de derechos.

El futuro de las luchas anti extractivas es lograr fundir los diferentes derechos en juego. Desde esta perspectiva, la lucha antiextractiva es la lucha por la vida.

Alberto: Aunque suene simple, el futuro de estas luchas es de lucha, de una lucha que siempre estará comenzando. Pero a su vez serán luchas que, si bien enfrentan cada vez más la represión, cuentan con experiencias y solidaridades acumuladas. Y su éxito se cristalizará en la medida que los espacios de acción se multipliquen y se amplíen desde lo local a lo global, al tiempo que se entiende que el esfuerzo debe tener como mira la construcción de otra civilización que tenga como mira la reproducción de la vida y no del capital. Bien sabemos que —para recoger el pensamiento de Ana Esther Ceceña— "dentro del capitalismo no hay solución para la vida; fuera del capitalismo hay incertidumbre, pero todo es posibilidad. Nada puede ser peor que la certeza de la extinción. Es momento de inventar, es momento de ser libres, es momento de vivir bien".

¿Cuál son las tensiones entre naturaleza, comunidad y economía cuando se habla de actividades extractivas?

Alberto: La historia de la Humanidad es, en gran medida, la historia del dominio del ser humano sobre la Naturaleza. Durante siglos, la relación de las sociedades con el medio ambiente ha estado marcada por el utilitarismo y la explotación de recursos. Bajo el orden capitalista, los efectos de este tipo de relación, ampliamente respaldada por las ideas de progreso y desarrollo, están adquiriendo características preocupantes (contaminación, escasez de recursos, cambio climático, desaparición de biodiversidad y de especies), que apuntan hacia una terrible catástrofe ambiental. Y en esta línea de destrucción y de saqueo, los extractivismos ocupan un puesto destacado. Son, con seguridad, responsables de los más graves destrozos a la Naturaleza.

Es en ese contexto, en donde una parte de los movimientos ambientalistas, devenidos ecologistas, se radicalizan planteando nuevas lógicas de vida y alternativas globales a la sociedad industrial, presentándose

como un paradigma ideológico autónomo respecto a la vieja izquierda tradicional. Estos procesos de radicalización, en donde las luchas antiextractivistas están en la primera línea de acción, se acentúan y plantean un nuevo pensamiento crítico, global y transformador: la ecología política, que ha sido incluso asumida por el papa Francisco en la Encíclica *Laudato si*. Y es partiendo de la crítica del capitalismo como se llega inevitablemente a la ecología política que, con su crítica indispensable de las necesidades, lleva a radicalizar una vez más la crítica del capitalismo.

Si queremos y necesitamos pasar del "producir y consumir cada día más" al "producir mejor y con menos", sin mercantilizar la Naturaleza y sin subordinarla en función de las demandas del capital, estaremos hablando de otro modelo civilizatorio antagónico respecto al capitalismo. A nivel mundial y con sus limitaciones, la ecología política se ha ido afirmando como un planteamiento capaz de generar confluencias entre la mayoría de movimientos sociales y políticos que luchan por la transformación social y económica del planeta.

En la base del ecologismo actual hay una comprensión científica de la Naturaleza y al mismo tiempo una admiración, una reverencia, una identidad con la Naturaleza, muy lejos de sentimientos de posesión y dominación, muy cerca de la curiosidad y del amor.

Esperanza: En esta parte del mundo, la comunidad aún existe y no es objeto de estudio como en el Norte Global, existe manteniendo vínculos con la Naturaleza, es decir, con los entornos en donde están enraizadas las comunidades. Allí se mantienen tejidos sociales que dialogan con la Naturaleza. La comunidad está hecha de intercambios y transacciones entre sus miembros para hacer posible la vida digna de todos.

La economía, por otra parte, ha desarrollado lógicas de aceleración, crecimiento e intervención más allá de los límites posibles. La lógica económica capitalista transforma la geografía de los territorios, rompe las estructuras de los ecosistemas. Dentro de las actividades económicas, las extractivas son particularmente violentas, destructivas e invasivas. La penetración de las actividades extractivas incuba una serie

de actividades irregulares y conflictos sociales, incluso aquellos propios de la economía criminal, como lo es el narcotráfico y la trata de personas o de especies animales. En el capitalismo, la economía y la ecología son dos caras contrapuestas en permanente confrontación, pero está claro que para la defensa de la vida es imprescindible un diálogo como este- para defender la vida.

Esperanza y *Alberto*: Paulatinamente aceptamos que la búsqueda del desarrollo se ha transformado en una carrera inútil detrás de un fantasma. Incluso los países "desarrollados" en realidad están "maldesarrollados": viven más allá de sus capacidades ecológicas y no han construido sociedades equitativas. Esos países están entrampados en estilos de vida social y ambientalmente insostenibles, a más de irrepetibles a nivel global: "un modo imperial de vida".[157] Eso se explica porque el propio capitalismo, sustentado en el crecimiento económico, es "maldesarrollador".

Los campos de acción para enfrentar este reto son múltiples y muy diversos. No hay recetarios de aplicación universal. Por lo tanto, la capacidad de respuesta existente en la sociedad no puede subordinarse a posiciones dogmáticas. Pero eso sí, las respuestas reclaman visiones estratégicas. Puntualicemos algunas reflexiones para construir no solamente otra economía, sino otra forma de vida.

El crecimiento económico permanente en un mundo finito es una locura. Para mencionar un punto, no se puede consumir la totalidad de reservas mundiales de combustibles fósiles si no se quiere seguir carbonizando la atmósfera. Igualmente el crecimiento económico no garantiza la equidad ni la felicidad. Hay que desarmar, entonces, tanto la economía del crecimiento como la sociedad del crecimiento.

Así, resulta por lo menos oportuno diferenciar, como lo hace Manfred Max-Neef (citado en Acosta, 2015)[158], dependiendo de sus res-

157 Sobre el tema, ver: Ulrich Brand y Markus Wissen; "Crisis socioecológica y modo de vida imperial. Crisis y continuidad de las relaciones sociedad", Universidad de Viena, 2014 [http://www.ideaz-institute.com/sp/CUADERNO7/C71.pdf].

158 En una carta abierta al ministro de Economía de Chile, 4 de diciembre de 2001, Max-Neef escribió: "si me dedico, por ejemplo, a depredar totalmente un recurso

pectivas historias sociales y ambientales, lo que es el crecimiento “bueno” del crecimiento “malo” (por ejemplo el crecimiento económico de los países petroleros no les ha conducido al desarrollo, pueden ser ricos, pero no desarrollados). De todas maneras, el crecimiento no puede ser el motor de la economía y menos aún su fin último. En todo caso, simultáneamente, hay que construir otros patrones de vida que tienen no solamente que ver con la producción y el consumo, sino también con su manera de relacionarse y proyectarse existencialmente en el mundo.

La desmercantilización de la Naturaleza, como parte de un reencuentro consciente con la Pachamama o Madre Tierra, instaurando la vigencia de los derechos de la Naturaleza, es un asunto crucial. La economía debe subordinarse a la ecología. Los objetivos económicos deben estar sometidos a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad humana. El agua, por ejemplo, en tanto derecho humano fundamental, no puede ser privatizada.

La desmercantilización debe alcanzar también a los bienes comunes, entendidos como aquellos bienes que pertenecen, son de usufructo o son consumidos por un grupo más o menos extenso de individuos o por la sociedad en su conjunto. La educación, la salud y la seguridad social, por ejemplo, entran en este ámbito.

Aunque se habla de la desmaterialización de la economía, la realidad es que cada vez hay más consumo de materiales y esto está ejerciendo presión sobre el conjunto del planeta. Para enfrentar ese reto no hay que concentrarse exclusivamente en respuestas tecnológicas, se requiere una transformación sociocultural para lograr un menor uso de recursos, otros patrones de consumo, más autonomía y más soberanías. Esto pasa por eliminar los subsidios a las grandes empresas o a las acti-

natural, mi economía crece mientras lo hago, pero a costa de terminar más pobres. En realidad la gente no se percata de la aberración de la macroeconomía convencional que contabiliza la pérdida de patrimonio como aumento de ingreso. Detrás de toda cifra de crecimiento hay una historia humana y una historia natural. Si esas historias son positivas, bienvenido sea el crecimiento, porque es preferible crecer poco pero crecer bien, que crecer mucho pero mal”.

vidades que concentran el capital a fuerza de destruir la Naturaleza y de diferentes formas de esclavizar a los seres humanos.

La descentralización y la desconcentración de la producción y de la toma de decisiones son aspectos medulares. En muchos ámbitos, como en el de la soberanía alimentaria o energética, por ejemplo, caben acciones más cercanas a la gente. Es decir, desde las propias comunidades, desde sus propios territorios habrá que encontrar las respuestas más adecuadas; respuestas que con creciente frecuencia ya están presentes y que no han sucumbido a los mandatos capitalistas. Está acción de reterritorialización cultural recuperará el protagonismo y el control de las personas y las comunidades sobre sus vidas. Entre otras muchas tareas, hay que reinventar las ciudades.

Si la economía debe subordinarse a los mandatos de la Tierra, la economía (no solo el capital) tiene que estar sometida a las demandas de la sociedad humana. Esto hace indispensable, por ejemplo, una redistribución y reapropiación radical de la tierra, del agua, de las semillas, de las tecnologías, de las propiedades urbanas, inclusive del trabajo.

La eliminación de las inequidades es fundamental. No solo está en juego la cuestión de la lucha de clases. Urge superar las inequidades sociales, económicas, políticas, de género, étnicas, sexuales e intergeneracionales.

En esta línea de reflexión, lo global no puede estar ausente. Aquí las tareas son múltiples. Cada vez es más imperiosa la necesidad de un tribunal internacional de deuda soberana, enmarcado en un código financiero internacional. Un tribunal que inicie sus procesos a partir de auditorías ciudadanas, que identifique y sancione a los capitales especulativos, que promueva la eliminación de los paraísos fiscales, así como la transparencia global de todas las transacciones tributarias.

En las agendas ambientales y de protección a la naturaleza es urgente promover un tribunal internacional de los derechos de la Naturaleza, sustentado en la declaración universal de dichos derechos.

La agenda de derechos es igualmente central. Velar no solo para el respeto y progresividad de los derechos humanos, sino también de los colectivos, que garanticen la vida y futuro de los pueblos indígenas con sus culturas, sus tecnologías y sus saberes.

Es indispensable que la toma de decisiones, en todos los niveles, sea cada vez más participativa y deliberativa en todos los ámbitos de la vida, desde la economía hasta la política.

Todo este esfuerzo conduce a repensar las herramientas y los indicadores utilizados, pero sobre todo repensar los conceptos que constituyen el marco ideológico dominante del capitalismo.

Apuntamos, pues, a unos modos de vida que promuevan la reproducción de la vida y no a la reproducción del capital. Esta tarea implica acciones locales, nacionales e internacionales, que exigen un horizonte utópico de futuro, pero que demandan, simultáneamente, respuestas a corto y mediano plazo.

Este reto no lo vamos a resolver de la noche a la mañana. Hay que dar paso a transiciones a partir de miles y miles de prácticas alternativas existentes en todo el planeta, orientadas por horizontes utópicos que propugnan una vida en armonía entre los seres humanos y de estos con la Naturaleza. Eso nos conmina a caminar hacia una nueva civilización. Esta no surgirá de manera espontánea. Se trata de una construcción y reconstrucción paciente y decidida, que empieza por desmontar varios fetiches y en propiciar cambios radicales, a partir de experiencias existentes.

La tarea es de alcance civilizatorio, hay que transitar del antropocentrismo destructor a un socio-biocentrismo emancipador, como se propone desde el Buen Vivir o *sumak kawsay*. Es decir, habrá que organizar a la sociedad y la economía asegurando la integridad de los procesos naturales, garantizando los flujos de energía y de materiales en la biosfera, sin dejar de preservar la biodiversidad del planeta. Al mismo tiempo habrá que construir una vida digna para todos los seres humanos.

Este tránsito exige un proceso de mutación sostenido y plural. El Buen Vivir nos conmina a disolver el tradicional concepto de progreso en su deriva productivista y del desarrollo en tanto dirección única, sobre todo con su visión mecanicista de crecimiento económico. Este será, en esencia, un emprendimiento político, que nos conmina a cuestionar permanentemente el poder. Algo que no se resuelve simplemente conquistando el gobierno. Es más, desde el estado, en tanto institución de dominación, no se pueden procesar los cambios necesarios. Será desde las comunidades desde donde de forma coherente y consistente habrá que transformar el mundo.

Este dilema no va a resolverse de la noche a la mañana. Se requiere un redoblado esfuerzo con el fin de propiciar cambios radicales, recuperando los valores, las experiencias y sobre todo las prácticas sintonizadas con la vida armónica y la vida en plenitud. Es decir, hay que construir transiciones plurales a partir de horizontes utópicos, como los que ofrecen el Buen Vivir o *sumak kawsay* o *suma qamañ*a de América o el *ubuntu* de África o el *svarag* de la India. Contamos con esos valores, experiencias y prácticas civilizatorias alternativas al capitalismo.

Esta aceptación no niega las posibles ventajas tecnológicas o los posibles aportes desde otras culturas y saberes que cuestionan la modernidad. Entonces, hablemos mejor en plural de "buenos convivires", para no abrir la puerta a un Buen Vivir único, homogéneo, imposible de construir, por lo demás. Demandemos un mundo donde quepan otros mundos, sin que ninguno de ellos sea víctima de la marginación y la explotación. Una nueva civilización demanda cambios en todos los órdenes de la vida humana. Se trata de una construcción paciente y decidida a partir de una multiplicidad de visiones y luchas.

Definitivamente, manteniendo y peor aun profundizando el extractivismo no se encontrará la salida a este complejo dilema de sociedades ricas en recursos naturales, pero a la vez empobrecidas y dependientes.

Referencias bibliográficas

Acosta, Alberto. (2015). "Poscrecimiento y posextractivismo. Dos caras de la misma transformación cultural". En: *Rebelión*, 27 de marzo de 2015. [Disponible en: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=196977].

Acosta, Alberto, Alexandra Almeida, Milton Balseca, Elizabeth Bravo, Fernando Carrión, Judy Kimmerling, Carlos Larrea, Esperanza Martínez, Diego Puente, Ivonne Ramos, Catalina Sosa y Carlos Viteri. (2000). *El Ecuador post petrolero*. Quito: Oilwatch-Acción Ecológica-ILDIS.

Brand, Ulrich y Markus Wissen. (2014). *Crisis socioecológica y modo de vida imperial. Crisis y continuidad de las relaciones sociedad*. Viena: Universidad de Viena. [Disponible en: http://www.ideaz-institute.com/sp/CUADERNO7/C71.pdf].

Bravo, Elizabeth e Ivonne Yánez (eds.). (2005). *Asalto al paraíso: empresas petroleras en áreas protegidas*. Quito: Oilwatch.

Ceceña, Ana Esther. (s.f.). "Dominar la naturaleza o vivir bien: disyuntiva sistémica". Observatorio Latinoamericano de Geopolítica. [Disponible en: http://www.geopolitica.ws/media/uploads/vivirbienodominarlanaturaleza.pdf].

Echeverría, Bolívar. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: ERA.

Gudynas, Eduardo. (2013). "Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales". En: *Observatorio del Desarrollo*, nº 18.

Marx, Carlos. (2009). *El Capital. El proceso de producción del capital*. Tomo I. México: Siglo XXI.

Monereo, Manuel. (2011). "Por la revolución ciudadana". En: *El Viejo Topo*, 3 de mayo de 2001. [Disponible en: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=127637].

Toledo, Víctor. (1992). "Utopía y naturaleza. El nuevo movimiento ecológico de los campesinos e indígenas de América Latina". En: *Nueva Sociedad*, noviembre-diciembre, nº 122.

Capítulo 13

MIRAR, CONOCER, ACTUAR
Cuando el arte interpela al capital[159]

Alex Schlenker

Cualquier salida alterna debe tomar en cuenta los modelos de la naturaleza basados en el lugar, así como las prácticas y racionalidades culturales, ecológicas y económicas que las acompañan.

—Arturo Escobar

La humanidad vs. la naturaleza. Una yuxtaposición de larga data histórica que, basada en proyectarnos por fuera del mundo de la naturaleza (Castro-Gómez, 2000), encuentra su origen en la Modernidad occidental negando la *relación de fluidez* (Marcos, 1992) entre el ser humano y el mundo natural. Tal concepción binaria, sostenida por pensadores como Euclides y Descartes en un inicio y legitimada posteriormente por corrientes (neo)liberales de la economía, ha modificado y condicionado de manera reiterada los modos de estar en el mundo a lo largo de los últimos siglos. Tal separación, contraria al origen y sentido mismo de la existencia (Estermann, 1998; Lander, 2007), es el punto de origen para la relación de explotación de la naturaleza a manos del capitalismo. La extracción de hidrocarburos fósiles (petróleo, gas natural, carbón), de metales (oro, plata, cobre, estaño, zinc, etc.) o de materias primas como la madera, el

159 Este artículo es una versión ampliada del artículo "Arte, extractivismo y sociedad" (Schlenker, 2015).

caucho natural, entre otros, como fuente de acumulación, es una acción que afecta de manera irreversible al entorno sobre el que se actúa.

El impacto que se genera no se limita al ecosistema únicamente (destrucción de flora y fauna, contaminación del aire, de aguas naturales y del suelo, erosión de la tierra, etc.), también afecta a la vida humana que habita el territorio sobre el que la extracción actúa y al planeta entero. Así, en muchos casos las comunidades pierden sus fuentes de alimentación y autosustento (pesca, caza, frutas, crianza de animales, agricultura a pequeña escala) y se ven obligadas a insertarse en las lógicas laborales del capitalismo como empleados de las empresas extractoras que, escudadas en discursos de desarrollo y progreso, invaden el territorio y alteran las dinámicas ya establecidas en el lugar. En aquellos casos en que los miembros de la comunidad no cuentan con títulos de propiedad, la migración forzada a otras regiones en busca de trabajo es una estrategia común.

Con el afán de maximizar las ganancias, estos procesos de extracción han alcanzado un nivel de parafernalia tecnológica que solo grandes corporaciones transnacionales —amparadas en licencias de explotación otorgadas por el estado— pueden costear. Estos procesos altamente invasivos y destructivos —un altísimo nivel de entropía es generado en el proceso— disparan, en una gran cantidad de casos, formas diversas de resistencia por parte de las comunidades directamente afectadas y por otros sectores de la sociedad (distintos grupos de defensa y protección ambiental, ciertos medios de comunicación, colectivos artísticos, actores del llamado “artivismo”,[160] entre otros) que hacen suya la causa e inician estrategias. Hoy en día, y a lo largo de toda América Latina, hay cientos de proyectos petroleros y mineros atravesados por complejas tensiones entre las empresas y las comunidades, apoyadas por otros sectores de la sociedad como organizaciones, fundaciones, colectivos, gestores, activistas, comunicadores, artistas, intelectuales, etc.

160 En la última década y media se ha denominado “artivismo” al activismo político desplegado desde las prácticas artísticas. Ver: [http://iessdeh.org/usuario/ftp/Artivismo.pdf].

Las estrategias de cada uno de estos “actores” tiene sus propias particularidades; las distintas formas de resistencia van desde reuniones comunitarias para acordar la no venta de las tierras, marchas de reclamo y formas de comunicación alternativa para visibilizar los efectos del proceso, bloqueos, intervenciones y defensas radicales del territorio invadido ilegítimamente (lo que no excluye que la empresa petrolera o minera pretenda justificar su accionar sobre una base legal) hasta formas creativas y críticas de abordar/intervenir frente al poder del capital y del estado. Central a todas las formas de enfrentar los embates es un eje transversal que se articula en torno a lo educativo: todas las formas de denuncia y resistencia apuntan a informar, enseñar y formar conciencia crítica. Mostrar la agresión y la resistencia se vuelve un elemento constitutivo de una pedagogía crítica que, en palabras de Paulo Freire, debería ser una característica “en el entrenamiento y en la formación de los jóvenes trabajadores necesitados de un saber técnico que los cualifique para el mundo de la producción” (Freire, 1997: 52).

En muchos casos, las empresas extractoras, centradas en silenciar las protestas que afectan a su imagen pública y al mismo proceso de extracción, responden con represión armada a manos de la seguridad privada de la empresa o incluso a través de agentes de la fuerza pública del estado. Otras tácticas apuntan a la acefalía comunitaria a través del amedrentamiento o la compra de miembros de la comunidad, especialmente a las instancias de liderazgo de las mismas, y en muchos casos la judicialización de la protesta por parte del estado-nación que, a partir del pacto Capital-Estado, ha ofrecido las respectivas garantías a las empresas extractoras. Frente a estas formas de control y represión surgen estrategias visuales que buscan evidenciar la invasión y la correspondiente represión, la visibilidad de las formas de vida adoptadas, la (contra)representación y otras formas de registro y construcción de la memoria crítica.

Un elemento presente en las distintas formas de resistencia frente a los proyectos de extracción es la producción y circulación de imágenes (fotográfica, en video, performática, en dibujo, ilustración, etc.) que, de alguna manera, educa y empodera a la comunidad y a las organizaciones

y sectores de la sociedad que la apoyan y acompañan. Un breve rastreo de algunas de las experiencias visuales sugiere que los distintos lugares de enunciación de los (contra)discursos visuales, los momentos retratados/registrados, así como el soporte/lenguaje empleado, articulan tres escenarios: las imágenes de la memoria, la imagen que acompaña la lucha y la imagen que critica/comenta la lucha.

Imágenes para una memoria crítica

Este tipo de visualidad apunta a la construcción de un recuerdo. Las imágenes que lo componen, en su mayoría, son producto de un registro acontecido hace años o incluso décadas, apuntan a operar como recuerdo de casos que, aunque no vigentes al momento, operan como referentes para comprender los procesos iniciados hace décadas. Dos ejemplos emblemáticos son los documentales *Petróleo en la selva* (Rolf Blomberg, 1949-1950) y *Petrolera Texaco en Ecuador* (Scott Robinson, 1971). Ambos films muestran en dos momentos distintos la invasión a la Amazonía por parte de técnicos y obreros petroleros. El documental de Blomberg incluye planos en los que se identifica la irrupción tecnológica a la selva con equipos lanzados, en muchos casos, desde aviones que sobrevuelan la zona ya explorada:



Rolf Blomberg, *Petróleo en la selva,* 1950, Archivo-Blomberg, Quito.





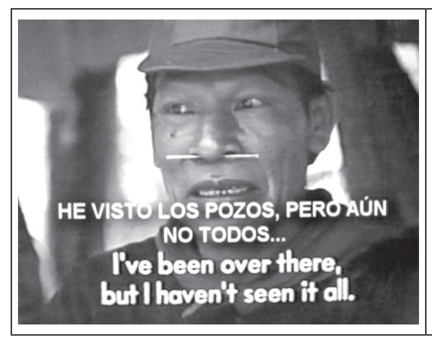
Rolf Blomberg, *Petróleo en la selva,* 1950, Archivo-Blomberg, Quito.

Veinte años más tarde, Scott Robinson abordó en su documental *Sky Chief: Texaco en Ecuador* (1971) la migración de "colonos" a distintas zonas de la Amazonía para trabajar en el consorcio petrolero, en cuyo interior surge rápidamente una sociedad de clases:





Scott Robinson, *Sky Chief: Texaco en Ecuador*, 1971.





Scott Robinson, *Sky Chief: Texaco en Ecuador*, 1971.

Esta secuencia narra la llegada de los aviones a las pistas recién construidas, la recepción de materiales y equipos, el choque de distintas culturas y la irrupción de las torres de perforación en el paisaje natural. En este sentido, ambos documentales cumplen con una función pedagógica, más arqueológica que política: visibilizar aquello que aconteció. En años recientes surgieron diversos filmes de realizadores como Pocho Álvarez, Carlos Andrés Vera y Julián Larrea.[161]

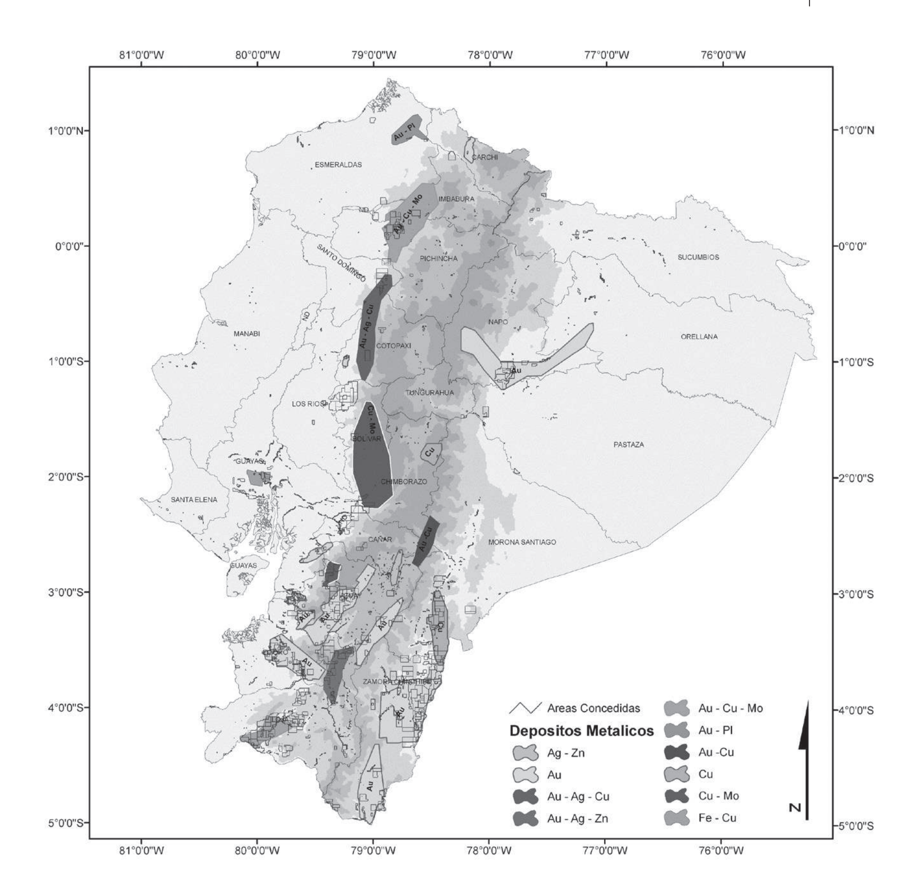
La imagen que acompaña la lucha

Una vez que la imagen permite conocer los daños contra la naturaleza, inicia en muchos casos una lucha con distintas estrategias. Las imágenes presentes en distintos momentos de la lucha por el derecho a la vida abordan tres momentos: la naturaleza megadiversa y aún intacta; los efectos dañinos de la extracción petrolera y/o minera y por último la protesta/resistencia y la correspondiente tensión entre quienes protestan por el daño ambiental y aquellos que los reprimen. Una primera imagen en las tensiones en torno al territorio y las políticas extractivistas es el mapa de las concesiones mineras diseñado por Natalie Green. Para Green se trata de un:

> Mapa de concesiones mineras [que] muestra los vastos territorios que se han designado a la minería en el Ecuador según sus reservas aún no comprobadas. Estas concesiones se encuentran sobre territorios muy biodiversos como páramos, bosques nublados, bosques amazónicos y son el hogar de poblaciones campesinas e indígenas, la mayoría de ellas, poblaciones que no han sido consultadas y que se oponen a la minería en su territorio (Green, 2014).

Aquí una versión reducida del mapa:

161 Los filmes son: *Acoso a Intag*; *Minería a cielo abierto*; *Texaco Tóxico* (Pocho Álvarez); *Secretos del Yasuní* (Carlos Andrés Vera) y *Por qué murió Bosco Wisum* (Julián Larrea).



Depósitos metálicos en Ecuador, El ABC de la Minería en Ecuador, Ministerio de Energía y Minas, 1997.

Este ejercicio cartográfico se complementa con estrategias pedagógicas que surgen de una suerte de inventario visual de lo existente y lo amenazado. El trabajo de Pedro Bermeo, por ejemplo, registra la megadiversidad e insinúa ya su fragilidad frente a políticas extractivistas:



S.T., Pedro Bermeo, Fotografía digital Parque Nacional Yasuní, 2013, Cortesía de CEDENMA.

El segundo momento, aquel en el que las exploraciones por recursos naturales dan paso a la extracción y sus consecuencias, puede ser rastreado en la serie que Felipe Jácome hizo de la cordillera del Cóndor y la devastación que deja la incursión de los proyectos mineros como el denominado Cóndor-Mirador:[162]

162 El Proyecto Mirador prevé construir una mina a cielo abierto de 2 895 hectáreas en el corazón de la cordillera del Cóndor —parte de la cordillera subandina—, una región con los más altos niveles de endemismo y biodiversidad en el mundo. El solo desborde vegetal que se llevará acabo antes de iniciar la operación minera pone en riesgo los refugios de especies endémicas en peligro de extinción y aún desconocidas para la ciencia. La licencia ambiental del proyecto autoriza un tajo de 1,25 km de profundidad. La mina producirá 26 000 toneladas de desechos cada día y amenaza a aproximadamente 227 fuentes de agua (Green, 2014).



Cóndor-Mirador, Felipe Jácome, 2014, Cortesía de CEDENMA.



Mina, Felipe Jácome, (sector Cóndor-Mirador), 2014, Cortesía de CEDENMA.

La visualidad que construye el testigo fotográfico se extiende en este tipo de registros más allá de un inventario de daños y pretende, además, incluir la resistencia de la comunidad afectada para enseñar a otras las posibilidades. La fotógrafa Karla Gachet produjo una serie que recoge distintos instantes que dan cuenta de la resistencia por parte de la comunidad al proyecto megaminero Pacto-Ingapi.[163] La exhortación de la comunidad se concentra en un grafiti que en letras rojas pide detener la minería:



No a la minería, Karla Gachet, (sector Intag), 2014, Cortesía de CEDENMA.

---

163 El proyecto mega minero Pacto-Ingapi pretende explotar el oro en el que se asientan Pacto y sus comunidades aledañas. El proyecto impactaría a 15 comunidades de las cuales alrededor de 3 800 habitantes tendrían que migrar. Las indemnizaciones ofrecidas por el gobierno son de $150 a 300 USD por hectárea de tierra. La gente que se queda tendrá que aprender a vivir sin agua o aceptarla contaminada, pues este es el mayor problema de la minería a cielo abierto, que necesita de grandes cantidades del líquido vital para operar. Ver OLCA, 2012 [http://olca.cl/oca/informes/Agua-y-Extractivismo-Una-mirada-desde-las-comunidades.pdf].

En otra serie, Karla Gachet captó la imagen *Yasuní* (titulada también "Esto no es un sendero o de cómo ambientarse en el medio"), que revela a la mirada las dimensiones de la carretera al interior del Parque Nacional Yasuní en Ecuador. Tal imagen abre la posibilidad para discutir en torno al carácter de *evidencia* que puede adquirir la imagen:



YASUNÍ, Karla Gachet, 2014, Cortesía de CEDENMA.

Para muchos de los fotógrafos comprometidos —la gran mayoría no quiere ser catalogado como "artista", pues consideran que su trabajo se acerca más al activismo— resulta fundamental el acompañamiento visual a la protesta que determinados colectivos pudieran desplegar frente a la invasión de su territorio. Así por ejemplo, Santiago Arcos registró la Marcha del Agua, destacando los dos actores en tensión: las organizaciones sociales por un lado y el Estado-nación con sus fuerzas de choque por el otro:





Marcha del Agua I-II, Santiago Arcos, julio 2014.





Marcha del Agua III-IV, Santiago Arcos, julio 2014.



Marcha del Agua V, Santiago Arcos, julio 2014.

Estas imágenes —apenas una breve muestra— se basan en las posibilidades de "fidelidad" que ofrece el régimen realista de la fotografía, aceptada comúnmente como "porción exacta de la realidad". Al mismo tiempo y en un tipo de visualidad paralela a la fotografía, surgen una serie de imágenes elaboradas por artistas, diseñadores e ilustradores.

La imagen que acompaña la lucha: la visualidad creada

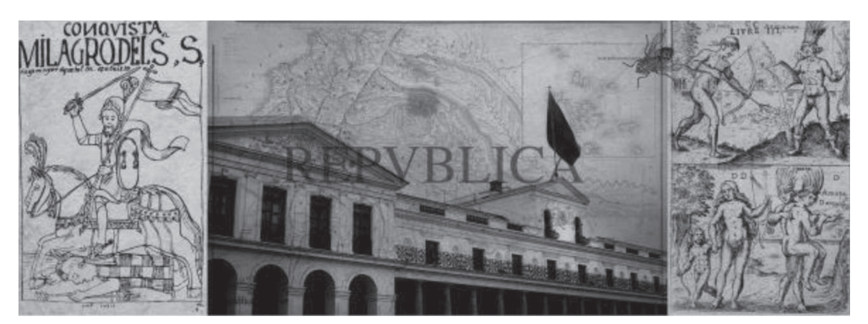
Un tercer escenario visual surge de la producción de imágenes que incorporan otros elementos no necesariamente presentes en la imagen original. Ya sea que la imagen creada surja de una ilustración o dibujo, o como intervención de una fotografía ya existente, este tipo de imágenes se inserta en estrategias pedagógicas que remiten de manera explícita al punto de vista o a la postura política-social que el autor hace desde su subjetividad creadora. Un ejemplo que apoya con claridad esta

idea son las ilustraciones hechas en el proyecto "Megaminería aplicada a la ciudad", de Patricio Chávez, las cuales —a través de un retoque digital hecho sobre una fotografía satelital de la ciudad de Quito— trasladan los efectos de la destrucción ambiental acontecidos en el ámbito rural hacia la ciudad. Tal estrategia lúdico-visual logra poner en relación la destrucción de la naturaleza con el ámbito urbano de lo cotidiano: la ciudad como escenario de lo cotidiano se vuelve espacio de un posible desastre ecológico en el que el habitante común —lejano de todo derrame, invasión de tierras, contaminación de aguas— puede comparar los efectos de la extracción minera o petrolera con su propia realidad:



El proyecto megaminero aplicado a Quito, Patricio Chávez, 2012.

Un proyecto con perspectivas similares es *REPVBLICA*, una ilustración de Gonzalo Vargas, que en un (re/des)montaje digital de imágenes de archivo, propone una crítica a la apropiación (colonial) de los territorios indígenas por parte del estado-nación:



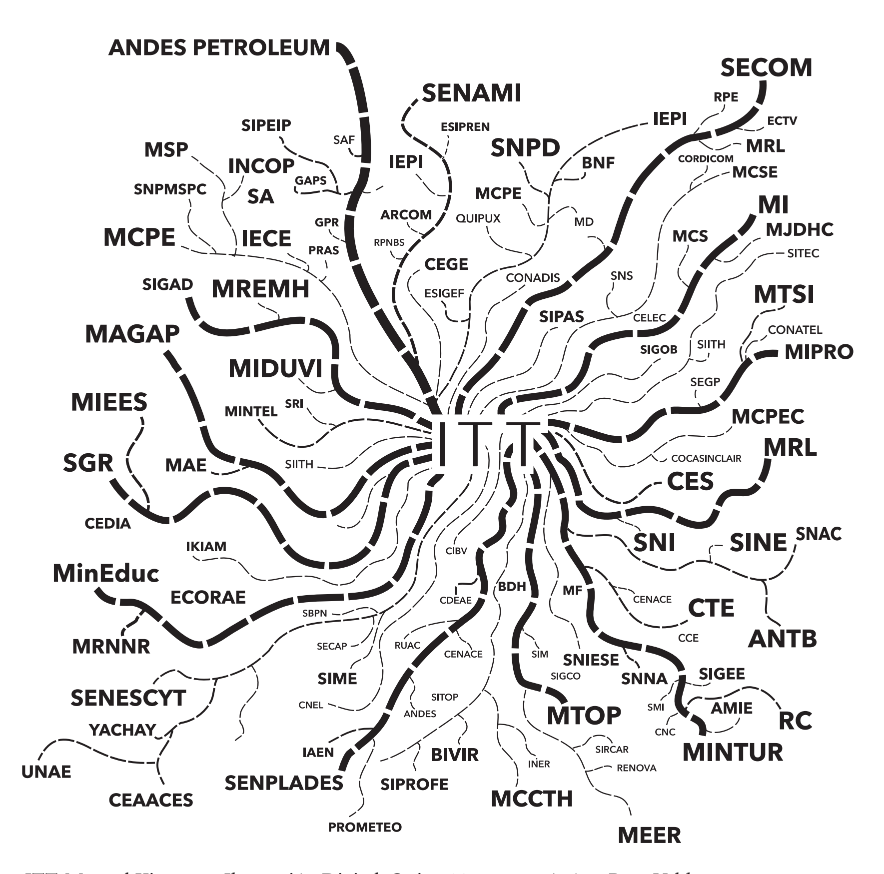
REPVBLICA, (Tríptico digital con material de archivo), Gonzalo Vargas, 2014, cortesía Ana Rosa Valdez.

La imagen constituida a manera de tríptico está compuesta por material de archivo (imágenes de Guamán Poma de Ayala, un mapa cartográfico de Manuel Villavicencio del territorio ecuatoriano hacia 1858 en que se delimitaban las fronteras y se denominaban a las provincias orientales como Zaparos o Provincias de Oriente, grabados coloniales, fotografías del Palacio de Carondelet, sede de la Real Audiencia de Quito y actual sede del Gobierno) resignificado por Vargas, quien describe su aproximación al proyecto así:

> Luego de la llamada independencia de las naciones latinoamericanas, se conformaron como estados en que los derechos, al igual que en el caso francés, solo se aplicaban a las elites criollas y blanco-mestizas. Estos derechos no eran aplicados a los pueblos originarios, a quiénes hasta la época, se les niega la jurisdicción de sus propios territorios, al estar insertos en las "líneas imaginarias" que conforman las fronteras de América Latina, bajo un claro caso de tutelaje (Vargas, 2014).

Otra ilustración muy potente para pensar el debate en torno a la relación entre estado-nación, naturaleza y sujeto es *ITT* de Manuel Kingman, quien intenta graficar de manera irónica un mapa de actores políticos y sociales frente a la estructura actual del Estado ecuatoriano al que se ve sometido el destino de la zona intangible denominada ITT en los proyectos extractivistas del país. La pieza gráfica titulada *ITT* hace referencia a un sector del Parque Nacional Yasuní ubicado entre los cuadrantes de exploración petrolera Ishpingo, Tiputini y Tambococha (ITT), creado a fines de los 90 para limitar el impacto sobre la

población originaria. Alrededor de las siglas ITT se agrupan una serie de trazos que, en forma de tentáculos, conectan con una cantidad infinita de instituciones del Estado; la pieza, entonces, no se limita a señalar la arremetida por parte del Estado contra esta zona intangible, sino que además hace un comentario político sobre el actual tamaño del estado[164]



ITT, Manuel Kingman, Ilustración Digital, Quito, 2014, cortesía Ana Rosa Valdez.

164 Las siglas incluidas son las siglas oficiales de las principales instituciones del Estado: SENAMI (Secretaría Nacional del Migrante), SECOM (Secretaría de Comunicación), IEPI (Instituto Ecuatoriano de Propiedad Intelectual), MAGAP (Ministerio de Agricultura Ganadería, Acuacultura y Pesca). Ver: [http://www.tramitesciudadanos.gob.ec/listado_instituciones.php].

Otra ilustración, de autoría de ADN Montalvo, recoge la frase oficial "solo el uno por mil" con la que los sectores oficiales buscaban aclarar el bajo impacto que tendría la explotación del Yasuní. Montalvo completa la expresión con las posibles consecuencias:



Solo el uno por mil, ADN Montalvo, Quito, 2014, cortesía Ana Rosa Valdez.

Otro artista visual, Nostromo, lleva su participación a un siguiente nivel: a más de generar diferentes piezas visuales que exhortan a defender el Parque Nacional Yasuní, las ilustraciones apelan a unas estrategias de circulación que surgen del derecho a "copiar y pegar" concedido por el autor, pensado fundamentalmente para las redes sociales:



El Yasuní no se toca (copia y pega), NOSTROMO, Ilustración digital, Quito, 2014, cortesía Ana Rosa Valdez.

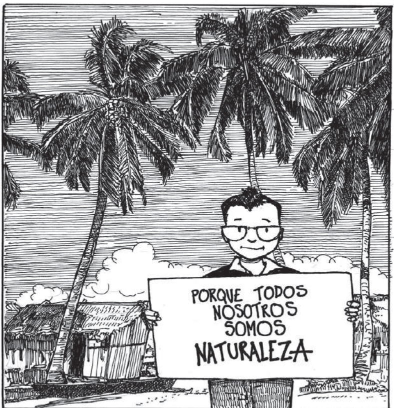
El contraste cromático entre colores ocres y saturados verdes de la ilustración de SAKI, artista visual e ilustrador, remiten a los focos de destrucción que son los pozos de perforación de los proyectos petroleros:



Yasuní, SAKI, Ilustración, Quito, 2014, cortesía Ana Rosa Valdez.

Otro creador visual, Fabián Patiño, propuso una serie de cuatro imágenes en blanco y negro que interpelan al lector-espectador a pensar conceptos centrales como democracia, libertad, naturaleza, futuro. Los personajes ilustrados miran de frente al espectador mientras sostienen sus mensajes:









S.T., Fabián Patiño, Dibujo, Quito, 2014, cortesía Ana Rosa Valdez.

Cardoso, Premio Nacional de Artes Mariano Aguilera a la trayectoria artística 2013, creó una potente serie titulada *Lago Agrio-Sour Lake* en la que más de un centenar de fotografías de la destrucción ambiental a manos de la empresa Texaco son trasladadas a formato de dibujo. El proyecto incluye las imágenes que dan cuenta del proceso en el que Cardoso llevó un frasco de agua contaminada hasta la sede principal de la empresa petrolera:



Haberlo pensado antes, Ilustración digital, Pablo Cardoso, Cuenca, 2014, cortesía del artista.



Lago Agrio – Sour Lake, Pablo Cardoso, Cuenca, 2012, cortesía del artista.

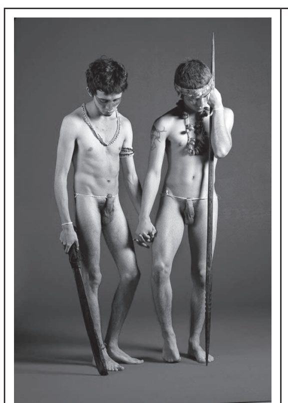
Los 120 cuadros producidos por Cardoso irrumpen en la mirada del espectador como si de una serie fílmica se tratara. El régimen realista está ausente no así la veracidad de los hechos. Para tales efectos, el proyecto entreteje la imagen etnográfica del registro fotográfico de los efectos sobre la naturaleza, con el poder político de los dibujos que, simulando una estética no realista de los hechos acontecidos en la realidad, invitan a indagar sobre la condición de verdad de los hechos narrados en las imágenes. Este trabajo de Cardoso, un artista comprometido con el medio ambiente, ha detonado un sinfín de lecturas e interpretaciones.

Otro nodo de tensión que puede ser identificado en distintos proyectos artísticos es el que enfrenta la retórica jurídica-política que pretende proteger determinadas zonas de la explotación hidrocarburífera, con los hechos reales auspiciados en muchos casos, por instancias oficiales.

Uno de los proyectos que surge frente al anuncio del gobierno de explotar el Parque Nacional Yasuní es "UNOxMIL", proyecto fotográfico de Miguel Alvear. El detonador surge de un breve párrafo que, a más de establecer un contexto político, invita a solidarizarse con el pueblo Taromenane:

> El gobierno ecuatoriano ha decidido explotar petróleo en el Parque Nacional Yasuní. Asegura que la afectación ambiental no será mayor al uno por mil del territorio. En el Parque Nacional Yasuní habita el pueblo Taromenane que constituye el uno x mil de la población de Ecuador. La explotación petrolera amenaza su sobrevivencia. ¿Cuánto petróleo justifica la desaparición de un pueblo? No dejes que los Taromenane desaparezcan. Hazte del UNOxMIL.
> UNOxMIL es un proyecto fotográfico que surge desde la solidaridad con los pueblos no contactados en Ecuador. Nuestro objetivo es hacer 1000 fotografías de ciudadanos de Ecuador y todo el mundo opuesto a la explotación petrolera en sus territorios ancestrales.

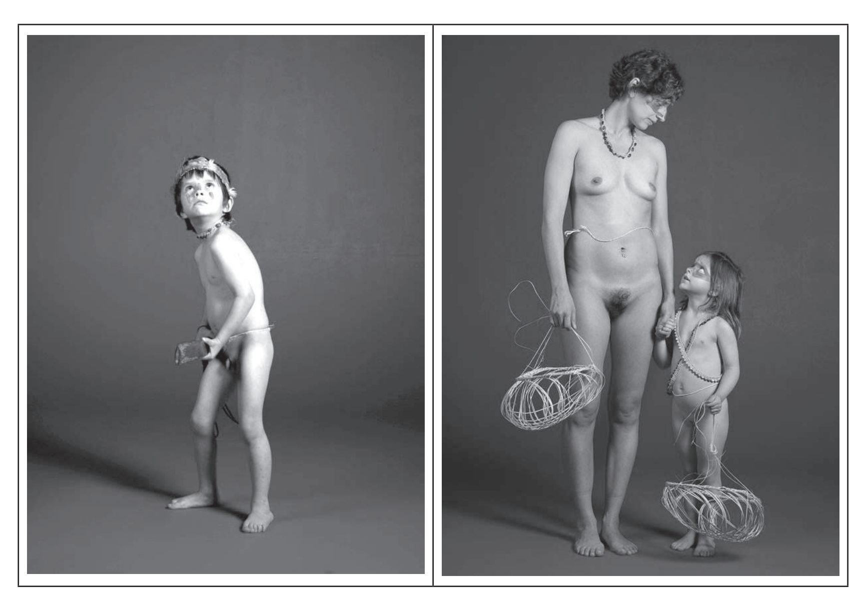
Alvear realizó durante varios meses, en distintos lugares del Ecuador, retratos a todos quienes se presentaban al llamado. La única premisa era entrar en contacto con distintos objetos de la cultura Taromenane que el artista había desplegado sobre una mesa. La postura y el gesto eran propuesta de cada retratado. La invitación convocó a un sinnúmero de participantes que incluyeron en el homenaje a la cultura Taromenane temas de la diversidad sexual, monoparentalidad, sensualidad y erotismo:





UNOxMIL 1-3, Miguel Alvear, Fuente: www.riorevuelto.net/2013/11/miguel-alvear-unoxmil.html

El proyecto convocó a través de su carácter lúdico también a niños y su posible mirada hacia el mundo de los adultos:



UNOxMIL 4-5, Miguel Alvear, Fuente: www.riorevuelto.net/2013/11/miguel-alvear-unoxmil.html

Las dinámicas de representación del otro, de la diferencia, pasan así de ser objeto visual a ser sujeto de interpelación, en donde el carácter lúdico de la propuesta apunta a una estrategia pedagógica que invita a explorar estrategias de alteridad… "si yo fuera tú…por un minuto". Este primer acercamiento entre el mundo mestizo-urbano y el amazónico del pueblo Taromenane se ve sometido a una compleja ambivalencia. Las dinámicas de retrato desplegadas en el proyecto colocan a los participantes —sensibles con las amenazas que vive el pueblo Taromenane— entre el compromiso ético y político y la artificialidad que atraviesa a la puesta en escena, que contiene la acción en los límites de un estudio fotográfico. "Yo podría ser un Taromenane" parece decir el retrato, "pero no lo soy en realidad". Aun así, esta ambivalencia nos sirve para *hacer mundo* mientras lo transformamos desde el movimiento, desde *el hacer*:

> Es imposible cambiar el mundo —que, para ser tiene que estar siendo— en algo inmóvil […] el ser humano, integrándose en su contexto, para in-

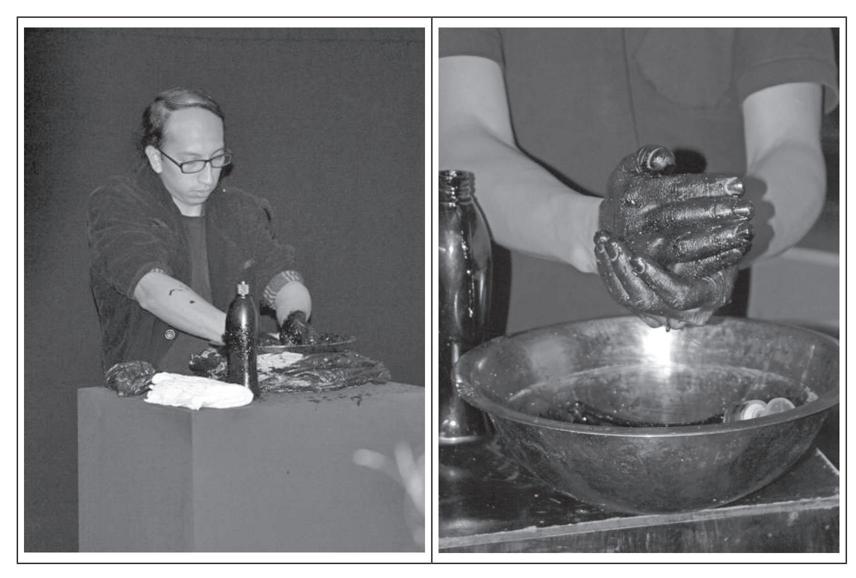
> tervenir en él, lo transforma en mundo. Por eso podemos contar la historia de lo que ocurre en nuestro "soporte", en nuestro entorno, hablar de las diversas formas de vida que en él acontecen, al paso que la Historia que tiene lugar en el mundo es la realizada por los seres humanos (Freire, 1997: 21).

Otro potente proyecto artístico centrado en aproximarse al tema de la explotación petrolera es el laboratorio Zona Intangible desarrollado por Arte Actual en Quito (2010). Este laboratorio se centró en revisar de manera crítica, desde la investigación-creación, la inconsecuencia entre la ley pública (el decreto ejecutivo nº 552) y el hecho político en torno a la "zona intangible de conservación vedada a perpetuidad a todo tipo de actividad extractiva, las tierras de habitación y desarrollo de los grupos Huaorani conocidos como Tagaeri, Taromenane y otros eventuales que permanecen sin contacto".

En el marco de este proyecto son de notoria potencia creativa y crítica las obras *Pilatos* '*Eso Pasa Allá, Yo Acá, Me Lavo Las Manos*' de Edison Cáceres Coro y *Laguna negra* de Fernando "Falco" Falconí. En el primero, Cáceres junta en un gesto potente e irónico el acto de lavarse las manos —forma coloquial para referirse al lavado de conciencia— con la contaminación del agua en ciertos lugares de la Amazonía. Para ello, el artista recurre a lavarse las manos en petróleo:

Fernando "Falco" Falconí, por su lado, desarrolló un performance titulado "Laguna negra", una acción en la que el artista realizó la travesía en una quilla o canoa de un depósito con aguas contaminadas por petróleo en las instalaciones de la planta de tratamiento Incinerox. La acción es descrita así por el artista:

> La acción artística o acto poético registrado en video consistió en cruzarme uno de estos depósitos de petróleo remando en una quilla o pequeña canoa huaorani (los Huaorani, pueblo indígena nativo de la Amazonía, ocupaban un hábitat básicamente interfluvial). Con este acto simbólico quiero hacer una reflexión y comentario conceptual, visual y ecológico sobre la explotación petrolera, discriminada o no, y el impacto ambiental, social y humano que provoca la misma tanto en ecosistema como en las comunidades nativas de la región amazónica ecuatoriana.



Pilatos 'Eso Pasa Allá, Yo Acá, Me Lavo Las Manos': Edison Cáceres: https://zonaintangible.wordpress.com/author/zonaintangible/

La acción ironiza sobre la sustitución del entorno natural por uno compuesto por deshechos petroleros:



Laguna Negra I: Fernando Falconí (FALCO); (https://zonaintangible.wordpress.com/author/zonaintangible/).



Laguna Negra: Fernando Falconí (FALCO); (https://zonaintangible.wordpress.com/author/zonaintangible/).

Conclusiones

A las imágenes producidas por etnografías tempranas (Blomberg, Robinson) y fotógrafos activistas-ambientalistas (Pedro Bermeo, Murray Cooper, Felipe Jácome, Santiago Arias, entre otros), se suman aquellas otras imágenes de artistas, ilustradores y diseñadores que —en forma de ilustraciones, montajes múltiples o intervenciones fotográficas— amplían las estrategias miméticas de la imagen (su capacidad para parecerse o imitar la realidad) a través de la ironía, la parodia, la exageración o la apropiación. Finalmente, el poder estético de la imagen, basado en su lenguaje preciso y detallado, deviene en poder político para denunciar, reclamar, interpelar y criticar desde la creación visual.[165]

Las imágenes que surgen en el complejo entramado de tensiones entre los proyectos mineros y del petróleo y las voces de protesta

165 Un capítulo aparte es el de la caricatura publicada en espacios mediáticos. Tales imágenes no se incluyeron en esta primera etapa de la investigación y exposición.

de quienes habitan en estas frágiles zonas invadidas por los proyectos extractivistas, están cargadas de potencialidades y lógicas de resistencia distintas. Si bien en primera instancia tales imágenes, amparadas en su poder realista, buscan registrar la fragilidad del entorno y denunciar, en un segundo momento, los destrozos que dejó en el pasado y deja en el presente la extracción minera/petrolera como amenaza contra la vida, las posibilidades de tal visualidad no se limitan al régimen realista que le permite operar como evidencia de un proceso de destrucción de un entorno natural. La imagen genera posibilidades pedagógicas, culturales y políticas que desbordan su función referencial como relato sobre una porción de la realidad. Las imágenes nos enseñan, al mismo tiempo, partes (ocultas) de la realidad y formas de resistir y estar en el mundo. Oponerse y defender la vida no es automático, es un complejo proceso que debe ser enseñado y aprendido.

Finalmente, es importante señalar que en los últimos años, a más del cine, habituado a denunciar las tensiones entre comunidades y extractivistas (ver por ejemplo el trabajo de Pocho Álvarez, Carlos Andrés Vera, Julián Larrea, entre otros), ha irrumpido una multiplicidad de formas de visualidad que, desde un ámbito artístico, acompaña las resistencias y re-existencias, en tanto estrategias pedagógicas que defienden la vida y permiten recuperar aquello que la modernidad capitalista nos arrebata. No se trata tan solo de importantes piezas de la memoria, insertando distintos aspectos en los debates que se sitúan más allá de los medios convencionales, sino que además nos interpelan a pensar y a debatir otras formas de acompañar los procesos que defienden la coexistencia con la naturaleza. No aceptamos los modos en que nos quieren imponer la perversa definición de lo que sería el mundo: objeto de explotación para la acumulación del capital. Desde una crítica profunda aprendemos, tal como sostiene Freire (1997: 22), que "el cuerpo humano se hace cuerpo consciente, captador, capaz de aprender, transformador del mundo y no espacio vacío a ser llenado por los contenidos"; este cuerpo crítico, portador de una conciencia crítica, se atreve a interpelar desde la creación al capital.

Referencias bibliográficas

Castro-Gómez, Santiago. (2000). "Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura". En: Santiago Castro-Gómez (ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar-Centro Editorial Javeriana.
———. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
Escobar, Arturo. (s.f.). *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar*. [En línea].
Estermann, Josef. (1998). "La racionalidad andina". En: *Filosofía andina*: *estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
Freire, Paulo. (1997). *A la sombra de este árbol*. Barcelona: El Roure.
Green, Natalie. (2014). *El Buen Vivir es sin minería*. Quito: UISA-UASB. [En línea].
Lander, Edgardo. (2007). "Un planeta en crisis. El papel de las formas hegemónicas de producción de conocimiento". En: *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, nº 9. Córdoba: Centro de Investigaciones María Saleme de Burnichón-Universidad Nacional de Córdoba.
Marcos, Sylvia. (1992). "Curación y cosmovisión: el reto de las medicinas populares". En: *Revista de la Red de Salud/ISIS Internacional*, nº 1, pp. 55-64.
OLCA. (2012). "Agua y extractivismo: una mirada desde las comunidades. Memoria encuentro aguante la vida". Santiago: OLCA. [Disponible en: http://olca.cl/oca/informes/Agua-y-Extractivismo-Una-mirada-desde-las-comunidades.pdf].
Vargas, Gonzalo. (2014). *Repvblica*. Quito. [En línea].

Fuentes virtuales

www.riorevuelto.net/2013/11/miguel-alvear-unoxmil.html
https://zonaintangible.wordpress.com/author/zonaintangible/
www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar
http://www.tramitesciudadanos.gob.ec/listado_instituciones.php
http://iessdeh.org/usuario/ftp/Artivismo.pdf

Filmografía

Álvarez, Pocho. (2014). *Intag en indefensión*. 10 min.
Blomberg, Rolf. (1949-1950). *Petróleo en la selva*. 12 min.
Robinson, Scott. (1971). *Petrolera Texaco en Ecuador*. 26 min.
Vera, Carlos Andrés. (2013). *Secretos del Yasuní*. 60 min.

Listado de imágenes

ADN Montalvo. (2014). "Solo el uno por mil". Quito. Cortesía de Ana Rosa Valdez.
Alvear, Miguel. (2013). "UNOxMIL". I-V. [Disponible en: www.riorevuelto.net/2013/11/miguel-alvear-unoxmil.html].
Arcos, Santiago. (2014). "Marcha del Agua". I-V, julio de 2014.

Bermeo, Pedro. (2013). “Sin título”. Fotografía digital del Parque Nacional Yasuní. Cortesía de CEDENMA.

Blomberg, Rolf. (1949-1950). *Petróleo en la selva*. Quito: Archivo-Blomberg.

Cardoso, Pablo. (2014). “Haberlo pensado antes”. Ilustración digital. Cuenca. Cortesía del artista.

———. (2012). “Lago Agrio-Sour Lake”. 120 cuadros de óleo y acrílico sobre lienzo. Cuenca. Cortesía del artista.

Chávez, Patricio. (2012). “El proyecto megaminero aplicado a Quito”.

Falconí, Fernando. (año). “Laguna negra”. I-II. [Disponible en: https://zonaintangible.wordpress.com/author/zonaintangible].

Gachet, Karla. (2014). “No a la minería” (sector de Intag) y “Yasuní”. Cortesía de CEDENMA.

Jácome, Felipe. (2014). “Cóndor-Mirador” y “Mina”. Sector de Cóndor-Mirador. Cortesía de CEDENMA.

Kingman, Manuel. (2014). “ITT”. Ilustración digital. Quito. Cortesía de Ana Rosa Valdez.

Ministerio de Energía y Minas. (1997). “Depósitos metálicos en Ecuador”. En: *El ABC de la Minería en Ecuador*.

Nostromo. (2014). “El Yasuní no se toca (copia y pega)”. Ilustración digital. Quito. Cortesía de Ana Rosa Valdez.

Patiño, Fabián. (2014). “Sin título”. Dibujo. Quito. Cortesía de Ana Rosa Valdez.

Robinson, Scott. (1971). *Petrolera Texaco en Ecuador*.

Saki. (2014). “Yasuní”. Ilustración. Quito. Cortesía de Ana Rosa Valdez.

Vargas, Gonzalo. (2014). “REPVBLICA”, Tríptico digital con material de archivo. Cortesía de Ana Rosa Valdez.

Capítulo 14

ACTIVISMO Y ACADEMIA
Complementariedad en la resistencia

Manuela Picq, Manuel Paza Guanolema
y Carlos Pérez Guartambel

Resistir

"Resistid y la resistencia nos hará libres". Nace nuevamente en Quito la necesidad de reimpulsar la lucha social, así vamos calentando las calles con ideas de resistencia para no caer en la sumisión ante el despiadado ataque del sistema capitalista, colonial, extractivista y patriarcal, ejecutado por el gobierno autoritario.

La resistencia nuestra defiende los derechos humanos de los pueblos indígenas y derechos colectivos de la Madre Naturaleza; también defiende las libertades individuales de pensar y escribir, de disentir y opinar. Toda lucha social tiene por objetivo cambiar "el orden establecido". En la lucha por el poder hay quienes buscan cambiar lo establecido (revolucionarios) y quienes buscan conservar lo establecido (conservadores), e inevitablemente surgen una y otra vez debates sobre quién tiene la razón, a quién pertenece la verdad. Los esclavizados valiéndose de la verdad irrefutablemente evidenciada en la inmisericorde explotación, pudieron derrotar a los esclavistas, igual los siervos a los señores feudales abriéndose hacia muchos procesos de "independencia", aunque sin derrumbar las estructuras racializadas, heteronormativas y patriarcales

de poder. No terminamos la emancipación sexual de las mujeres y del grupo LGBTI, la liberación de los pueblos afrodescendientes, la justicia social de los pueblos indígenas, menos aún las luchas ecologistas frente al extractivismo. La resistencia es un vivir y devenir frente al poder. Más que una agenda política, la resistencia es una actitud de vida.

Los cuerpos en resistencia se nutren por la teoría viva, sin competir, sino complementándose como la noche y el amanecer convidan el nuevo día. Escribimos este texto complementando las experiencias e ideas entre tres pensadores-activistas de la resistencia: la feminista y profesora brasileña-francesa Manuela Picq, quien fue expulsada del Ecuador por juntar su cuerpo a la resistencia indígena; el activista y poeta Puruhá Manuel Paza Guanolema quien participó activamente en el levantamiento del Inti Raymi de 1990 y hoy es profesor de kichwa, y Carlos Pérez Guartambel, cañari, defensor del agua y abogado, autor de libros y activador de la resistencia en las calles.

Aquí juntamos nuestras voces en resistencia y en paridad-complementariedad, la que enseña que todos somos paridos y así como venimos de la pareja, también la resistencia fue alumbrada por la pareja complementaria entre teoría y activismo. El cuerpo de la resistencia no camina bien con solo una pierna, el par permite avanzar; cuando una pierna tropieza, las dos se precipitan, juntas son pilares del cuerpo. La teoría crea y recrea las ideas, que luego se proyecta a los hechos que luego evalúa, corrige, reflexiona, orienta y reinventa. Por ello, en la filosofía andina no hay esquemas ni modelos, sino visiones en un movimiento que no es lineal, sino espiral. La teoría reconstruye los hechos del pasado que determinan el presente y este configura el futuro, con sus movimientos circulares avanza al pasado volviendo al futuro.

Tinkuy y yanantin: el saber activista *runa*[166]

Entendemos la teoría y el activismo como un dualismo complementario, como dos lados de la misma moneda. La teoría no enseña el

166 "Runa" significa ser humano en kichwa.

activismo, no se puede enseñar la resistencia, hay que vivirla. La resistencia se practica tanto en las calles como en las ideas, se practica a través del activismo y los debates teóricos. Manuela, Manuel y Carlos somos activistas-académicos; nuestro activismo se nutre de interpretaciones y debates teóricos y nuestra experiencia activista se traduce en perspectivas teóricas. Para nosotros no deberían existir fronteras entre el activismo y la teoría, porque no existe frontera entre el cuerpo y la mente: mis ideas habitan mi cuerpo y mi cuerpo se posiciona con mis ideas, los dos son coherentes y se posicionan juntos. No pueden las ideas ser palabras muertas para decorar conferencias y llenar currículos, nuestras teorías pueden ser como balas que tiramos contra el poder capitalista, colonial y patriarcal.

Esta relación fundamental entre academia y activismo implica un respecto profundo entre varios modos de saber. No se trata de imponer teorías "científicas" sobre experiencias "subjetivas" como lo hacen muchas veces las intervenciones académicas que imponen su visión "universal" sobre movimientos sociales de base. Tampoco se trata de relaciones extractivistas en la cual académicos utilizan al activismo como plataforma para generar más medallas académicas en sus currículos. El activismo y la creación del saber son dos partes que juntos forman un todo. No son partes jerarquizadas —una más válida que la otra, una que ofrece ayuda y la otra que recibe—, es más, la academia tiene que desaprender su impulso a monopolizar la palabra en su intento de salvar a otros con su saber eurocéntrico. Se trata de relaciones de respeto que permitan que las experiencias activistas informen la teoría académica y viceversa, relaciones en las cuales los académicos pueden y deben encontrar sus propias formas de involucrarse en la teoría y la praxis.

Se puede pensar esta relación desde conceptos indígenas: hay complementariedad en el dualismo del activismo y la academia, se complementan vivencias, sentires y pensares. El principio de complementariedad en la filosofía andina es justamente eso, que los opuestos se complementan para formar una unidad. No es un sistema binario entre bueno y malo, fuerte y débil, es un sistema en el cual los opuestos son partes complementarias que forman una sola unidad. Se puede enten-

der la academia, es decir, la academia comprometida, como la cara complementaria del activismo. La teoría solo vale si se camina en las calles, igual que las movilizaciones en las calles se consolidan en su capacidad a transformar paradigmas teóricos. Son dinámicas complementarias que nos permiten resignificar el mundo. Los principios de vida *runa* como el *tinkuy* y el *yanantin* nos permiten reflexionar sobre la complementariedad en la resistencia.

Tinkuy, el principio de correspondencia, marca la relación entre todos los mundos: el espacio estelar visible, *hanan pacha* y el invisible, *hawa pacha* de los mundos superiores del cosmos, con el mundo en el que estamos ahora, *kay pacha*, con los mundos de abajo visibles del *urin pacha*, los mundos subterráneos interiores invisibles del *uku pacha*, el mundo *kayshuk pacha* del otro espacio. Estas relaciones explican las conexiones entre el cosmos, la divinidad y los seres humanos; entre los seres humanos y no humanos; entre la vida y la muerte; entre el bien y el mal (Lajo, 2003). *Tinkuy* es el principio donde se visibiliza la relación de lo superior con lo inferior de una manera vertical desde abajo hacia arriba, desde arriba hacia abajo; todo lo que pasa en el mundo de arriba pasa en el mundo de aquí o terrenal, y todo lo que pasa arriba y aquí pasa en la parte interna o subterránea. En la vida práctica, los pueblos de arriba necesitan a los pueblos de abajo, necesitan intercambiar comida o productos. *Tinkunakuy* es el principio de relacionalidad, en el sentido de que todo está relacionado con todo, los mundos de arriba con los de aquí y con los de abajo, los espíritus con los humanos y con los ancestros, con los abuelos y las abuelas y con la Madre Naturaleza. Todo está conectado con todo, se concreta en la interrelación estrecha que hay entre los diversos mundos. Nosotros los seres humanos solo somos la trama del mismo tejido del universo. Los seres humanos solo somos un microcosmos dentro de ese macro cosmos.

Otro concepto *runa* importante es el *yanantin*: la noción de paridad y complementariedad entre opuestos. *Yanantin* es la inclusión de los contrarios y la relación horizontal entre los lados derecho e izquierdo, masculino y femenino, para formar un todo completo, aunque cada

lado ya es una totalidad en sí mismo (Yánez del Pozo, 2003). Se extiende a otras relaciones fundamentales como entre lo frío y lo caliente y lo de adentro con lo de afuera, esenciales para comprender el funcionamiento del cuerpo humano y la pérdida y el restablecimiento de los equilibrios que explican la enfermedad y la salud. El principio de *yanantin* nos recuerda que somos todos incompletos, que necesitamos del otro para realizarnos. En la naturaleza, el ser humano es parte de ella y se complementa para criar la vida entre todos los seres. El ser humano constituye un puente o *chakana* en el orden cósmico. Es una relación horizontal en doble sentido, todo lo que existe —los animales, los seres humanos, las plantas, los minerales y el universo— tiene algo de femenino y de masculino. Hay piedras hembras y piedras machos, hay plantas hembras igual que plantas machos, hay mujeres para que haya hombres. Si hay *Tayta Inti* (Padre Sol) hay *Mama Killa* (Madre Luna), si hay *pacha* (tiempo-espacio, mundo, cosmos, universo) hay *kamak* (el ordenador, el equilibrador, el cuidador), si hay *Tayta Chimborazo* hay *Mama Tungurahua*. Esto se vive en la práctica. El sistema político incaico se denominaba *Tahuantinsuyo* porque los cuatros *suyos* (regiones) eran cada uno una entidad, pero a la vez era su articulación que formaba una unidad de las cuatro regiones para formar un todo.

La etimología de la palabra revela la profundidad del concepto. *Yana* es el verbo sentir, también es par e indica el color negro; -*intin* es el morfema inclusivo que une a dos entidades en una totalidad. Esto vuelve al ayudante un ayudado, el *kari* (hombre) al no tener su parte opuesta se queda *chulla (shuk*-uno, *lla*-solo), es decir: incompleto, impar, solo. Igual pasa con la *warmi* (mujer), al no tener su parte opuesta se queda *chulla* o incompleta, impar, sola. Así pasa con el activismo y la academia comprometida, que se complementan de forma recíproca, sin que haga falta que se imponga un modo de saber sobre otro, para llegar a completar un todo. La academia sin activismo se queda *chulla*, incompleta, impar, sola; el activismo sin academia se queda *chulla*, impar, solo.

Esto vendría a ser como una ética de vida donde se asienta el núcleo de la vida de nuestros pueblos runa. Otro principio es la reciproci-

dad, entendida como justicia cósmica, que se conoce como *ranti ranti*, el equilibrio cósmico del *ayllu*.[167] Entre los mundos y relaciones hay un sistema basado en dar y recibir. Este principio equivale a la justicia cósmica, ya que todo lo que damos y hacemos (bueno o malo) a otros humanos, los espíritus, la Pacha Mama o los ancestros, se revierte en algo bueno o malo (Estermann, 1998). El equilibrio no solo entre seres humanos, sino también entre todos los elementos, pequeños y grandes, orgánicos e inorgánicos del cosmos. Este no es el concepto de solidaridad del occidente; la reciprocidad más bien va en doble vía: el que da recibe. De la misma manera no es solo entre los pueblos y los seres humanos, sino con la Madre Naturaleza, para lo cual se cuida y se agradece con las fiestas, danzas, poesía y música, con aromas y ceremonias. Buscamos el equilibro con todo, con los seres humanos y con la familia ampliada, no buscamos excluir a nadie, constituimos el mismo tejido. Para que exista el yo debe haber el otro. Si todo está relacionado con todo, nuestro objetivo es mantener ese tejido y ese equilibrio.

Desde esta noción se puede conocer el pensamiento profundo de los pueblos originarios de los Andes, entender sus sistemas político-organizativos y educativos que no corresponden a la matriz occidental. Este equilibrio entre pueblos requiere de la interculturalidad, una praxis de vida armónica entre diferentes con base en su identidad como colectividad y como individuo, la construcción del respeto mutuo en base a la relación horizontal entre pueblos y culturas, considerando a todos por igual desde la diferencia. Las lenguas milenarias, al igual que el español, se convierten en transmisoras de conocimientos desde la educación inicial hasta la superior. Las instancias públicas de acuerdo a los territorios y a las lenguas ponen en práctica el uso de esas lenguas ancestrales como el kichwa para los trámites y gestiones públicas. En este sentido, las escuelas bilingües son un espacio importante de resistencia porque

167 En kichwa *ayllu* es la familia nuclear en relación a los abuelos y las abuelas, padres, hermanas, hijos e hijas, la comunidad el pueblo y la familia extendida en relación con todos los seres de la naturaleza desde los más pequeños hasta los seres más grandes. El concepto *ayllu* también se refiere a una unidad económica, política, social y espiritual.

permiten la construcción de un mundo no homogéneo y singular, pero capaz de vivir la complejidad intercultural.

Descolonizar la academia

La resistencia es necesaria no solo en el activismo contra gobiernos autoritarios, pero también en la academia y para transformar la producción colonial de saberes eurocéntricos que (re)producen desigualdades y legitiman hegemonías.

El sistema educativo representa a las empresas normativas del Estado, reproduce un cierto tipo de saber occidental y forma ciudadanos obedientes al Estado. Esta educación del Estado colonial enseña su historia "nacional" en un proceso que apaga las otras memorias consideradas irrelevantes, creando pueblos "sin historia" (Wolf, 1982). ¿Por qué estudiamos tanto el Holocausto, pero no estudiamos el Pasaje del Medio, el traspaso de personas de África esclavizadas en el Caribe que mató a millones? ¿Por qué se estudia la Revolución Francesa y no a la Revolución de Haití, donde se inició la descolonización de Abya Yala? La resistencia no está solo en las calles, también está en el intento de producir y pensar con otros saberes, encontrar las otras historias silenciadas de los pueblos (supuestamente) colonizados.

El activismo académico consiste en mostrar cómo la filosofía de Hegel es directamente inspirada por la Revolución de Haití, está en teorizar el Estado con las ideas de Habermas junto con el activismo político de Tránsito Amaguaña. Para no reducir la teoría de la sexualidad a Michel Foucault, debemos incluir las diversidades sexuales indígenas, sea a través del concepto de dos-espíritus (*two-spirit*) entre los navajos o las vivencias de las *muxes* zapotecas como un tercer género, o del sistema de Naciones Tikuna amazónicas que permite relaciones homo-afectivas. La academia pretende emancipar, pero muchas veces tiene la tendencia a socializar una sola forma de saber "universal" (la eurocéntrica) que niega, borra y silencia otras formas de saber (como las indígenas).

Es por esta razón que la filosofía de la ciencia tiene implicaciones políticas. El poder retórico de la ciencia occidental da prioridad a un modo de ver el mundo, favorece un cierto tipo de vivencias en detrimento de otras formas de mirar y saber. Se pone en un pedestal lo racional y objetivo, en contra de lo subjetivo y experiencial; se celebra lo universal y se descalifica lo particular. La academia invoca la ciencia como un arma retórica para descalificar, la usa como fuente de autoridad para censurar formas no académicas de ver y saber el mundo en vez de complementarse a partir de ellas.

El saber ancestral indígena, por ejemplo, ha sido excluido de las ciencias sociales por ser particular e irracional, marginalizado como experiencia irremediablemente subjetiva, al contrario del racionalismo universal (europeo). Este uso de la ciencia se hace para trivializar lo que no es europeo; las experiencias de los cuerpos colonizados son relegadas como particularismos, eternamente atrasados y por ende sin valor "científico". Se "folkloriza" la resistencia indígena en estudios antropológicos o de la cultura, a la vez que se niega la relevancia de la resistencia para la construcción de una teoría política todavía concebida desde el mundo occidental y desde pensadores eurocéntricos.

La resistencia que hacemos en las calles informa y complementa nuestro análisis teórico. Descolonizar el saber implica una capacidad de dialogar con diferentes formas de ver el mundo, de complementar diferentes conceptualizaciones sin jerarquizarlas, respetando el activismo en su veta particular y subjetiva, aplicando metodologías colectivas de minga, validando los cuentos y la memoria como formas de saber tan válido y científico como los saberes de la academia. Así argumentamos que es necesario analizar la resistencia indígena no solo para revertir errores históricos, sino también para explorar el potencial epistemológico de vivencias invisibilizadas como periféricas por la ciencia. ¿Cómo pensar las protestas de 2015 en Ecuador desde miradas teóricas norteamericanas o europeas? ¿Cómo explicar los levantamientos indígenas o la Primavera Árabe desde teorías centradas en el Estado? Pensar desde lo indígena contribuye un enorme potencial analítico más allá del Ecua-

dor, para otros países de Abya Yala como África y Asia, y por eso merece una aproximación teórica. La resistencia es una actitud de cuestionar las estructuras de poder también en la academia y nos permite "provincializar", es decir, relativizar teorías del Norte, como lo sugiere el historiador Dipesh Chakrabarty (2008), que propone una emancipación teórica intelectual adecuada a las realidades del Sur, sin negar los legados del iluminismo occidental.

En los años 50, la creación de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) fue un acto de activismo académico, un acto de resistencia contra la producción de saberes en el Norte que imponía políticas económicas en América Latina. Intelectuales como Raúl Prebisch observaron que las teorías existentes de países del Norte no servían para solucionar desigualdades socioeconómicas en América Latina y por eso crearon una institución capaz de generar teorías propias ante el dogmatismo de la economía internacional. El "cepalismo" emerge desde un descontento con teorías que no representan nuestra realidad, proponiendo teorías del desarrollo como respuestas a los saberes inadecuados del Norte.

Así como los desarrollistas crearon sus estrategias intelectuales e institucionales propias para pensar desde el Sur, es necesario hoy en Ecuador encontrar mecanismos para pensar desde el activismo indígena, desde la academia activista. Así inventaremos teorías activistas que sirvan para analizar la región andina. Llevar nuestro activismo callejero a la academia no es solo practicar la complementariedad de saberes en contextos teóricos, sino también cuestionar la hegemonía del Norte que pretende descalificar los saberes activistas de América Latina por ser vivenciales y no epistémicos, teóricos o de ciencia-conocimiento. Negar las fortalezas de la academia latinoamericana, callejera, es esconder lo que realmente somos y negar nuestros procesos intelectuales.

Quizás vale recordar lo obvio: el saber siempre es situado, nunca es algo abstracto como lo pretende la ciencia moderna. Toda teoría es hecha por alguien, desde un sitio, con una agenda. No es una visión desde la nada, objetiva, racional y universal. Todo saber tiene su dimensión

subjetiva, emocional y particular. Nuestros cuerpos subalternos de mujeres y de indígenas, dominados y colonizados, son sitios de saber con experiencias políticas potentes y ofrecen una epistemología situada que tiene tanto valor como las ciencias europeas, masculinas y no indígenas.

La academia como subversión al poder

Consideramos que es éticamente necesario combinar varios saberes y afirmar pedagogías de resistencia que entrelazan activismo y academia. Los pueblos indígenas apuestan en construir desde abajo, con los maestros, estudiantes, profesionales de diferentes ramas, trabajadores, clase media, de acuerdo a nuestro interés como colectividades, no desde intereses individuales. No necesitamos que las decisiones vengan de los grupos de poder ni de gobiernos que responden a intereses particulares e individuales o de las transnacionales. No queremos que la plurinacionalidad sea una muletilla de los dirigentes indígenas, de los académicos, de los gobiernos de turno y de las instancias internacionales.

Decía el físico nuclear Freeman Dyson (2010) que lo científico siempre es rebelde por romper paradigmas. La esencia de la academia crítica y comprometida es cuestionar dogmas que reproducen violencias, más aun en las regiones del Sur Global como Abya Yala/ América Latina. El que reproduce los saberes no hace ciencia, hace mimetismo. Los que se consideran científicos sociales tienen la responsabilidad (ética) de romper paradigmas, igual que los activistas que combaten estructuras de poder en las calles de Quito. El activismo y la academia se complementan en luchas de resistencia porque ambos buscan romper esquemas y reescribir historias que siguen incompletas. Así ha sido y así es nuestra praxis.

Aunque pensamos que la academia debería ser complementaria con el activismo —como la noche es complementaria al día—, un espacio donde fluyen ideas y *epistemes*, sabemos que en la práctica eso raras veces ocurre. Más usual es la academia que sirve como instrumento de poder, imponiendo una narrativa universalizante y teorizando a favor de la conservación del sistema capitalista, moderno, colonial, patriarcal.

Nosotros, en cambio, luchamos por una academia distinta, que contribuya a demoler las estructuras de ese sistema de poder. Así, nos enraizamos en el concepto andino de *pachakutik* que significa transformación. De allí la academia y también los sujetos que enseñamos, investigamos y estudiamos dentro de ella podríamos ser subversivos, unos agentes del cambio y la transformación.

Es en el seno de la universidad donde fluyen las ideas, pensamientos y teorías, de los más disímiles. Sin embargo, toda teoría responde a un poder, clase, cultura y lugar; por ello se complementa y también se evidencia la tensión entre el activismo y la academia. Jamás los universitarios pueden ser neutrales, sería como navegar a la deriva en una nave sin brújula. La academia comprometida y los y las universitarios/as tienen su deber histórico no solo de acompañar al activismo social, sino de empujarlo y proyectarlo por el camino de la resistencia como una opción de vida, de liberación y de amor.

Esta alegría o chispa de la resistencia fue lo que juntó a Manuela y Carlos. Resistiendo se conocieron y en este caminar certero, el déspota gobernante de Ecuador ordenó encarcelar a Manuela por su participación en las manifestaciones de agosto de 2015 en contra de las políticas del gobierno. Sin orden judicial, la obligó abandonar el país por falta de mínimas garantías, luego le denegó la visa de retorno al Ecuador, país donde ha vivido y convivido por más de una década, junto a las luchas de la comunidad LGBTI, los movimientos sociales, los movimientos antiextractivistas y, de manera particular, con mujeres indígenas marginadas. Es en este contexto que la complementariedad de teoría y activismo —como esencia de la resistencia misma— ha construido significados; es donde activismo y academia, inseparables como vida y alegría, dieron y darán sentido a la vida. Hacemos nuestra resistencia no solo por rebeldía en contra de gobiernos represivos, sino también por cariño a la Madre Naturaleza y sus seres vivos. Nuestra responsabilidad no es solamente de pensar críticamente, también tenemos una responsabilidad de cuidar nuestra sociedad (Scherer, 2016: 336), de proveer cuidado desde nuestros niños y los colectivos, desde la *Mama Yaku* hasta el *Ta-*

yta Chimborazo: tenemos la responsabilidad de cuidarnos mutuamente complementando nuestras formas de resistir a las varias formas de violencia en nuestra búsqueda del *ranti ranti*.

Referencias bibliográficas

Chakrabarty, Dipesh. (2008). *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: TusQuests.

Dyson, Freeman. (2010). *El científico rebelde*. México: De Bolsillo.

Estermann, Josef. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.

Lajo, Javier. (2003). *QHAPAQ ÑAN: La Ruta Inka de Sabiduría*. Lima: Ediciones Amaro Runa-Centro de Estudios Nueva Economía y Sociedad (CENES).

Scherer, B. (2016). "Queer scholars, activists, critics and caretakers". En: Manuela Picq y María Amelia Viteri (eds.), *Queering Paradigms V: Queering Narratives of Modernity*. Londres: Peter Lang.

Yánez del Pozo, José. (2003). *Yanantin: la filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochirí*. Quito: Abya-Yala.

Wolf, Eric. (1982). *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.

Capítulo 15

BUENOS VIVIRES
Matrices culturales, estructuras económicas e interculturalidad crítica en Abya Yala

Pablo Quintero

Introducción

Ciertamente el momento por el que atraviesa actualmente el planeta Tierra puede ser descrito como una crisis civilizatoria sin precedente alguno (Lander, 2014). Tal crisis, que implica la implosión de los patrones centrales de todo un andamiaje civilizacional, parece representar la última etapa de un largo período histórico que puede ser definido bajo el epítome de modernidad/colonialidad/eurocentrada (Quijano, 2009), esto es, un determinado patrón civilizatorio cuyas principales tendencias, vinculadas a específicos sistemas de dominación y explotación, están poniendo en riesgo definitivo tanto su propia existencia como la continuidad de la vida en el planeta. De esta forma algo paradójica, la exacerbación de las orientaciones matrices de este proyecto civilizatorio, a la vez que muestran cada vez con mayor nitidez sus grietas y atonías, profundizan con la misma intensidad las condiciones asimétricas y desiguales imperantes en el sistema-mundo moderno/colonial.

Es conveniente recordar que el modelo civilizatorio global en cuestión, es el resultado de un largo proceso que se inició con la con-

quista y colonización de "América", dentro de un mismo movimiento histórico que a la postre mundializaría al capitalismo, al racismo, al patriarcado y al eurocentrismo, bajo la égida de la colonialidad del poder (Quijano, 1992). Esta última, en tanto patrón global de poder, representa un complejo entramado de relaciones sociales, histórico y estructuralmente heterogéneas, que implican la puesta en marcha de diversas formas de dominación, explotación y conflicto de alcance mundial (Quijano, 2000a). Según Aníbal Quijano, la colonialidad del poder se constituye a partir de la asociación estructural entre dos ejes centrales. Primeramente, un sistema de dominación basado en una clasificación asimétrica de la población mundial, sostenida en la configuración y naturalización de las ideas de "raza", clase y "género"/sexualidad. En segundo lugar, un sistema de explotación que articula todas las formas conocidas de explotación del trabajo (y de acumulación de capital) en una única estructura de producción de mercancías para el mercado mundial, alrededor de la hegemonía del capital (Quijano, 1998).

Con este telón de fondo se configuró el específico sistema cultural de la modernidad: un universo subjetivo distinguido por su carácter eurocéntrico y colonial, que ha servido como modo de producción y de control de las relaciones intersubjetivas. Dentro del cual se han erigido como hegemónicos, particulares imaginarios sociales, memorias históricas y perspectivas de conocimiento; tutelando y (re)produciendo las relaciones sociales al tiempo que orientando los deseos y expectativas de los individuos que han sido instituidos por la sociedad bajo su guía. Por ende, lo que parece estar actualmente en crisis es precisamente la totalidad civilizatoria de este patrón de poder global: imaginarios, racionalidades, saberes, tecnologías, economías, formas de autoridad colectiva, relaciones sociales, sexualidades, etc.

Tal crisis se encuentra asentada en un escenario de profundo desgaste ecológico, en donde las añejas pretensiones coloniales e imperiales se han recrudecido a través de nuevas modalidades de "guerra permanente" (Lander, 2014). Dichas modalidades bélicas, tuteladas principalmente por el estado y las corporaciones norteamericanas, procuran re-

activar las turbinas económicas a través de la acumulación por despojo, en un marco geopolítico global no del todo favorable a Washington. Con China pujando por su propio reposicionamiento como una nueva hegemonía global y a la cabeza de los emergentes BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica), productores de mercancías para el mercado mundial e importantes consignatarios del "Primer Mundo". Asimismo, el paisaje mundial en el que se presenta la actual crisis civilizatoria está representado en la (re)expansión de modalidades de explotación del trabajo, tales como la esclavitud y la servidumbre, que se creían hasta hace poco extintas, pero que hoy resurgen bajo el ala del sistema capitalista. De la misma forma que, a su vez, son rasgos definitorios de la coyuntura actual el extremo ensanchamiento de los desequilibrios y desigualdades sociales, el agotamiento de los llamados "recursos naturales" y la profunda agonía de la democracia liberal a la sombra del renacimiento exitoso (no solo en Europa) de movimientos y partidos políticos de explícita tendencia fascista y xenófoba.

Al mismo tiempo, (re)emergen en este contexto global movimientos, luchas, tendencias y prácticas que son en algunos casos causa y en otros consecuencia de la crisis civilizatoria, y que van en pos de la constitución de otros mundos posibles. Así, movimientos sociales de nuevo cuño coexisten con grupos sociales de diverso tipo que desde la propia configuración de la modernidad/colonialidad/eurocentrada han habitado en los márgenes y en las fronteras del patrón de poder, relacionándose con este de manera conflictiva, recreando y reactualizando prácticas de vida soberanas. Esto no quiere decir de ninguna manera que son "perfectas" o por completo "autónomas", pero denotan su pretensión motriz por diferenciarse del patrón civilizatorio y por la búsqueda de opciones societales más simétricas.

Las actuales tendencias del debate latinoamericano (y en menor medida internacional) deben mirarse como el más reciente capítulo de una larga lucha contra la modernidad/colonialidad/eurocentrada. Dentro de este último apartado de la resistencia del pensamiento y la acción crítica, parece colocarse nuevamente en el centro de la escena al capitalismo

y sus estructuras fundamentales, ya no solo como un ejercicio de cuestionamiento de sus basamentos, sino también como una labor proyectiva fundada en la búsqueda de alternativas al patrón civilizatorio, en crisis.

Desarrollo y posdesarrollo en América Latina

Dentro del universo material e intersubjetivo configurado por la modernidad/colonialidad, el desarrollo ha sido una de las nociones prácticas que ha servido como motor para la (re)producción de los principales itinerarios coloniales e imperiales del patrón civilizatorio. Fue Arturo Escobar (1998) quien demostró con extraordinaria profundidad las relaciones estructurales entre colonialismo y desarrollo, a través de un análisis exhaustivo del aparato desarrollista desde mediados del siglo XX. Ya la vasta producción analítica de la teoría de la dependencia había señalado que el desarrollo propugnado por la economía occidental era, en lo fundamental, desarrollo capitalista y por ende uno de los principales motores de la (re)producción de las condiciones mundiales de dominación y explotación.

Es menester recordar que es a fines de la década del 40 cuando la geopolítica colonial/imperial norteamericana ensombrece la estrategia bélica hacia un marco de intervención y control basado en el desarrollo. El célebre discurso de Harry Truman en 1949 suele marcarse como el comienzo de esta carrera por el desarrollo. Pero desarrollo es, ya para ese entonces, un profundo metarrelato imbricado con los principales vectores subjetivos y materiales de la modernidad/colonialidad. Por esta misma razón, lejos de ser una simple palabreja, desarrollo es tanto un instrumento de clasificación social como una fuente motivadora de fuerzas sociales de diverso tipo, que reside —con extraordinaria potencia— en lo más profundo del sentido común de la gran mayoría de la población del planeta. Lo que Truman anuncia en 1949, es parte de una trama de sentidos y prácticas compartidas que viene gestándose en el largo tiempo histórico y que adquiere la peculiaridad de presentarse, desde la segunda posguerra, como una vieja novedad.

Siguiendo esta línea argumentativa es que puede afirmarse que la idea/fuerza de desarrollo forma parte de los cimientos de la subjetividad moderno/colonial y, por ende, está expresada en buena parte de los corolarios que recrean su sistema cultural. En otro trabajo (Quintero, 2011) hemos argumentado e historizado las profundas relaciones estructurales que articulan al desarrollo con el sistema cultural de la modernidad y con los principales ejes de la colonialidad del poder, en este sentido, no solo como expresión de los procesos de acumulación y expansión capitalista, sino además como parte fundamental de la clasificación étnico-racial de la población mundial.

De esta forma, el desarrollo no solo opera en el despliegue de unas ya conocidas dinámicas capitalistas, sino que además produce una consistente clasificación de la población mundial a través de la configuración de una imagen del planeta dividido geográficamente en torno a distinciones ontológicas, según los supuestos "niveles de desarrollo" alcanzados en cada uno de los territorios. Como lo ha demostrado Walter Mignolo (2003), se configura la existencia de tres entidades diferenciadas: el Primer Mundo, desarrollado, tecnológicamente avanzado, libre para el ejercicio del pensamiento utilitario y sin restricciones ideológicas. El Segundo Mundo (en la actualidad casi extinto por completo), también desarrollado y tecnológicamente avanzado, pero provisto de un cúmulo ideológico que impide el pensamiento utilitario. Finalmente, el Tercer Mundo, subdesarrollado, rezagado tecnológicamente y con una mentalidad tradicional que obstruye la posibilidad del pensamiento utilitario y científico.

En este sentido, el desarrollo se yergue actualmente como uno de los pilares de las definiciones geoculturales globales, actuando a la vez como una máquina homogeneizadora que unifica a vastos conglomerados poblacionales bajo el rótulo de "subdesarrollados" o "tercermundistas". En tanto sistema clasificador de la población mundial, las taxonomías del desarrollo se han asociado históricamente de manera directa con las añejas ideas de raza, género/sexualidad y clase. No es casual que los programas de desarrollo internacional se dirijan hacia los países del llamado Tercer Mundo, al tiempo que los proyectos de desarrollo local se orienten

hacia indígenas, afrodescendientes, mujeres, etc. Las categorías de clasificación social más subalternizadas y generalmente los sujetos mayormente dominados y explotados por el actual patrón de poder global.

De tal modo, el desarrollo se despliega como la forma de organizar, bajo una categoría única, diversas manifestaciones del actual patrón de poder global, a saber: el modelo temporal de la modernidad/eurocentrada, la clasificación jerárquica de la población mundial articulada en un sistema descriptivo-explicativo basado en los "niveles de desarrollo", un relato justificador de la explotación capitalista y de la dependencia histórico-estructural, y en torno a las anteriores, el principal eje seductor/motivador de fuerzas sociales de diverso cuño (Quintero, 2011). Es de acuerdo a esto que resulta más pertinente referirse al desarrollo como una idea/fuerza en el sentido de "análogas aspiraciones motivadoras e impulsoras de cambios mayores en la sociedad", tal como lo hace Quijano (2000b). Idea/fuerza que pertenece a un sistema ideológico y utópico más amplio espacial y temporalmente: la modernidad/colonialidad/eurocentrada (Quijano, 2009).

Por ende, a pesar de que el término desarrollo constituye una noción polisémica e incluso ambivalente, dotada de una profunda y variada carga semántica, es evidente que existe una acepción hegemónica de esta noción que ha sostenido imaginarios y políticas de progreso y modernización en todo el Tercer Mundo. Puede argumentarse con certeza que las posteriores nomenclaturas y resemantizaciones a las cuales ha sido sometida la idea/fuerza de desarrollo (sostenible, sustentable, integral, endógeno, local, étnico y un largo etcétera) no solo no ponen en duda la naturaleza intrínseca de este concepto/motivación, sino que además atrapan en una prisión cognitiva a todo intento de subvertir los órdenes del desarrollo. Como ha señalado Boaventura de Sousa Santos (2010), el sustantivo "desarrollo" establece la totalidad del horizonte político y epistémico definiendo por completo los términos del debate y las orientaciones del pensamiento y la acción. En este sentido, el extenso número de adjetivos que en las últimas décadas se han sumado para aderezar al desarrollo, si bien lo flexibilizan de manera creativa,

también lo ratifican a través del establecimiento de marcados límites al pensamiento crítico, en palabras de Santos: "la teoría crítica asume un carácter derivado que le permite entrar en un debate pero no le permite discutir los términos del debate y mucho menos discutir el por qué de la opción por un debate dado y no por otro" (Santos, 2010: 30).

Dentro de este panorama, los retos que tenemos por delante parecen requerir con urgencia el cambio de los términos de la conversación y la disrupción de los sustantivos moderno/coloniales, que, como la idea/fuerza de desarrollo, reducen y dispersan nuestra capacidad de imaginar otras modalidades de existencia posible, otros patrones de vida.

Es así que uno de los retos que nos plantea la actual crisis civilizatoria no subyace en hallar desarrollos alternativos, sino más bien alternativas al desarrollo. La puesta en marcha de cuantiosos programas desarrollistas enmarcados desde las más amplias perspectivas, parece asegurar que el problema reside más allá de los "modelos" de desarrollo, habitando en un escenario global de profundas asimetrías en donde la opulencia y el bienestar en algunos pocos países es logrado solo gracias a la marginalidad y precariedad en la mayoría de las regiones del planeta. Según la aguda observación ya realizada por Immanuel Wallerstein: "es absolutamente imposible que América Latina se desarrolle, no importa cuáles sean las políticas gubernamentales, porque lo que se desarrolla no son los países. Lo que se desarrolla es únicamente la economía-mundo capitalista" (Wallerstein, 1996: 13).

Por esto, contraponerse a la idea/fuerza de desarrollo no es de ninguna forma abrazar celebratoriamente las extraordinarias desigualdades sociales, tal y como algunos intelectuales de la izquierda latinoamericana han estado propugnando recientemente (Gudynas, 2014a). Por el contrario, rechazar al desarrollo es oponerse radicalmente a tales asimetrías y comprometerse profundamente con encontrar una alternativa auténtica y diferente al fracasado desarrollo, que tiene al menos siete décadas acrecentando las diferencias, al tiempo que propugna achicarlas. Es en este marco que las ideas y prácticas del llamado posdesarrollo tienen sentido, a la manera de modelos y estrategias de superación del

desarrollo (Escobar, 2014), no en la búsqueda de desarrollos alternativos, sino en la exploración de alternativas al desarrollo.

Posdesarrollo y Buen Vivir en América Latina

Desde esta perspectiva es que las propuestas en torno al llamado Buen Vivir tienen una importancia seminal en la constitución de una alternativa frente al desarrollo y, más allá, frente al capitalismo y la modernidad/colonialidad/eurocentrada. Ciertamente, es posible considerar las propuestas del Buen Vivir como estrategias posdesarrollistas tal como afirma Escobar (2014), pero al mismo tiempo es menester reconocer que tales propuestas habitan un tiempo histórico y un universo de sentidos que son considerablemente anteriores al posdesarrollo y que a diferencia de este último no se recrean en oposición a un término erigido en las entrañas de la modernidad/colonialidad/eurocentrada, sino que por el contrario se originan en entramados subjetivos y matrices culturales autónomas, que recrean imaginarios y praxis desde la diferencia económico/cultural (Quijano Valencia, 2012).

El Buen Vivir es la forma que ha adquirido la traducción al castellano de profundas ideas/fuerzas bajos sus formas originales de Suma Qamaña y Sumak Kawsay. Ambas expresiones denotan un principio fundamental con el que suele asociarse a los pueblos amerindios (especialmente los del mundo andino), que basado en un fuerte componente ético, denota una racionalidad de desenvolvimiento de la vida que no está cimentada en el crecimiento, la ganancia, la acumulación, el hedonismo, etc., sino en la consecución del equilibrio y la simetría armónica entre la comunidad cósmica (Quintero, 2014). Esto es, tanto entre los seres humanos como en las demás especies de vida, incluyendo la "naturaleza" en tanto territorio viviente (Huanacuni, 2010). Lo que implican las propuestas de Buen Vivir es la promesa del establecimiento y consecución de patrones de vida autónomos frente a las orientaciones principales de la modernidad, patrones que están basados en el alcance de la felicidad y la ponderación de los distintitos ámbitos de la existencia social en un marco de relaciones orientadas hacia la democratización del poder.

Es tal la profundidad epistémica que encierran las ideas de *Suma Qamaña* y *Sumak Kawsay* que su castellanización a la forma Buen Vivir no puede más que rescatar solo parte de la extraordinaria riqueza de tales ideas. Recientemente Xavier Albó (2011) ha propuesto "Convivir Bien" como una manera más acertada de traducción, ya que destaca la dimensión de convivencialidad intrínseca a estas nociones. Por su parte Pablo Mamani (2015) se ha decantado por proponer la noción de Qamir Qamaña, también en aymara, para representar la vasta complejidad de esta cosmología, que a su entender podría ser traducida como "la riqueza de saber vivir".

Como se deja ver, la noción de Buen Vivir, a pesar de sus problemas de traducción, parece implicar un horizonte de sentidos alternativo que estaría germinando durante el largo tiempo histórico entre las comunidades indígenas del continente y que en la actual crisis civilizatoria se estaría proyectando hacia derroteros de mayor alcance. Al menos en la medida en que los significados que recrea la noción de Buen Vivir aglutinan una parte importante del conjunto de imaginarios anticapitalistas y descoloniales, e incluso de orientaciones estatales que —al menos en el plano semántico— se contraponen a las disposiciones coloniales/imperiales y a las dinámicas del capitalismo transnacional. Tal es el caso de los denominados "gobiernos progresistas" en América Latina, en donde la propuesta del Buen Vivir forma una parte importante de la agenda pública y de los textos constitucionales (Walsh, 2009), particularmente en Bolivia y Ecuador y, en menor medida, en Venezuela.

Empero, un análisis exhaustivo de las políticas de estos Estados revela que la puesta en práctica del Buen Vivir es, cuando menos, ambivalente, y en algunos casos hasta suelen disfrazarse programas de añejo y tradicional corte desarrollista con los ropajes del Buen Vivir (Walsh, 2009). Aunque por ello se critica con soltura a estos gobiernos estatales, dada su falta de radicalidad en la proyección del Buen Vivir, dichas críticas se esgrimen como si la totalidad de las sociedades de estos países estuvieran absolutamente convencidas y en acuerdo con deslastrar al desarrollo y abrazar las propuestas alternativas del Buen Vivir (Lander y Hoetmer, 2012). Precisamente, al ser una propuesta alternativa, el Buen

Vivir se enfrenta a un universo de imaginarios y prácticas sociales hegemónicas que se encuentran bajo la tutela del capitalismo colonial/moderno. Por ende, la ampliación de las praxis y de las ideas del Buen Vivir solo puede gestarse y expandirse en un contexto de pugna con estas hegemonías, en relación directa con las estructuras de dominación y explotación. Como ha señalado Aníbal Quijano (1998), en el espacio-tiempo del sistema-mundo moderno/colonial, ninguna dinámica de sobrevivencia llevada por algún agrupamiento social puede representar una exterioridad absoluta al capitalismo, al Estado o a los imaginarios de la modernidad. Estas dinámicas del Buen Vivir sí encarnan espacios fronterizos, en una relación de conflictividad con las estructuras moderno/coloniales, pero no están —no podrían estar— completamente aisladas de estas últimas (Farah y Vasapollo, 2011).

No es azaroso que el Buen Vivir brote justamente de las primeras poblaciones dominadas y explotadas por las dinámicas de la colonialidad del poder (Quijano, 2012) y que luego, en el transcurso de este largo tiempo histórico transcurrido, esas poblaciones hayan podido conservar espacios de relativa autonomía poniendo en marcha y reactualizando experiencias de vida ligadas a las que hoy podemos denominar como prácticas alternativas. Por esto, en la defensa actual del Buen Vivir y su proyección futura, debe mantenerse una distancia necesaria ante una serie de bienintencionadas prácticas representacionales que recurren a imágenes estereotipadas de las comunidades indígenas, presentándolas como culturas inalteradas y congeladas en un pasado remoto, con la finalidad de ejemplificar así supuestas prácticas no capitalistas, colocando a dichas poblaciones en una zona de exterioridad radical con respecto al capitalismo.

Estas prácticas representacionales, aunque parecen a primera vista conformar un espacio provechoso de enunciación, ejemplifican empero la (re)producción de tendencias históricas de subjetivación propias de la colonialidad del poder, basadas en la idea de raza y sus concomitantes. Estos antecedentes analíticos advierten la presencia de un proceso de subjetivación problemático en los intentos de valorización de las prácticas de las comunidades indígenas. Lejos de revalorizar *per se*

formas de reivindicar las posibles lógicas y prácticas alternativas indígenas, tales representaciones pueden terminar por encubrir y profundizar tendencias de dominación y subordinación sobre estas poblaciones, tendencias que se supone intentan suprimir (Quintero, 2012). Debe partirse del reconocimiento de que el Buen Vivir y las demás propuestas indígenas que contribuyen a la emergencia de un nuevo horizonte histórico, son respuestas y estrategias de viejo cuño (como la reciprocidad y la minga), pero puestas en marcha en la actualidad para enfrentar las presiones que imponen las dinámicas de dominación y explotación de la modernidad/colonialidad/eurocentrada. No ejemplifican resabios de un pasado perfecto e inmutable, para aparecer en la actualidad de manera automática e inalterada. Muy por el contrario, y como lo ha hecho notar Olver Quijano Valencia (2015), tales prácticas y visiones (a la manera de imaginarios y perspectivas de futuro) aparecen en marcos contradictorios, limitados y con diversas problemáticas.

Buenos Vivires e interculturalidad crítica en Abya Yala

Las problemáticas surgidas por las claras restricciones que supone igualar profundos imaginarios semánticos bajo la noción de Buen Vivir, se suman a las diversas prácticas representacionales que desde distintos sectores esencializan a las poblaciones indígenas e incluso subsumen al Buen Vivir dentro corrientes de la *new age*. A estas dificultades debe agregarse la captura del Buen Vivir por parte de algunos Estados, ONG e incluso cofradías religiosas, utilizándolo como una premisa para funcionalizar diversos intereses manifiestamente alejados de los hondos sentidos y prácticas del Buen Vivir. En este último caso, las propias instituciones gubernamentales han optado por valerse del uso de los términos de referencia original como Suma Qamaña y Sumak Kawsay, para instalar varias formas de políticas desarrollistas. A raíz de tales usos, una buena parte de los movimientos indígenas han rechazado la utilización de la idea de Buen Vivir para referirse a ese conjunto de discursos y prácticas alternativas (Oviedo, 2013), abogando por la pluralización y segmentación radical de los diversos conceptos que se refieren al "Buen Vivir" desde las cosmologías amerindias. Eduardo Gudynas (2014b) ha

argumentado que si bien estas posturas se resisten a la "domesticación" del Buen Vivir, también contribuyen a concederles el monopolio de la utilización del término a gobiernos y grupos de diversa índole. Para el ecologista uruguayo la "batalla por la palabra y los contenidos" del Buen Vivir debe continuar desplegándose desde los movimientos sociales para salvaguardar y ampliar los horizontes abiertos por esta idea/fuerza.

Ciertamente, nos encontramos ante una compleja encrucijada. Por una parte, dar continuidad a la enunciación del Buen Vivir como expresión articuladora puede generar el secuestro de esta idea y la conversión de la misma en un significante vacío, es decir, es una expresión hueca que cada quien interpreta según sus necesidades, demandas y aspiraciones dando origen a las más profundas contradicciones. De esta forma se está vislumbrando al Buen Vivir desde muchos sectores no indígenas en Bolivia y en Ecuador, en donde el Buen Vivir aparece como un ropaje enunciativo que encubre al desarrollo como verdadero fondo axiomático. Por otro lado, la alternativa de rechazar *in totum* al Buen Vivir y solo reconocer y reivindicar términos locales, puede conducirnos a un marco general de incomunicación que imposibilite establecer criterios mínimos comunes acerca de esas diversas alternativas al capitalismo y a la modernidad/colonialidad/eurocentrada. Sobre todo porque cada perspectiva local sobre el Suma Qamaña, Sumak Kawsay, Nhanderekó, entre muchísimas otras, trae consigo un complejo universo cultural expresado en diversos modos de existencia social que no son necesariamente compatibles y/o convivenciales entre sí.

En el último lustro diversas exploraciones han dado cuenta de las múltiples modalidades, prácticas y significados que se recrean bajo los correlatos del Buen Vivir, y de cómo estos representan en buena medida los basamentos centrales de los sistemas culturales de las poblaciones que propugnan y practican tales correlatos (López Córdova, 2013; Gonzales, 2014; Mamani, 2015; Molina, 2012; Quijano Valencia, 2012; Quintero, 2013; Saarestranda, 2012). Sin embargo, esta profunda diversidad parece denotar al mismo tiempo la existencia compartida de algunos ejes básicos. Estas realidades interculturales expresan un posible camino

a construirse a partir de la actual encrucijada del Buen Vivir, que podría plantearse en los siguientes puntos programáticos: 1) pluralizar los imaginarios y prácticas del Buen Vivir, 2) distinguir sus profundas diferencias, 3) reconocer entre la diversidad sus fundamentos comunes y 4) facilitar el diálogo intercultural crítico entre las diferentes experiencias.

Un camino de este tipo debe comenzar por considerar al singularizado Buen Vivir como expresión de múltiple de las diferencias económico/culturales (Quijano Valencia, 2015), en este sentido, como Buenos Vivires en plural. De esta manera, los Buenos Vivires no representan la concreción final de prácticas de muy diverso tipo y origen, sino más bien se confieren como una abstracción común que puede servir para identificar, nombrar y (re)pensar diferentes estructuras económicas y matrices culturales que serían articulados por la noción de Buenos Vivires. Este programa de trabajo debería, entonces, crear descriptores comunes que hicieran posible la comparación de imaginarios y prácticas alternativas, sabiendo que cada una de estas modalidades encierra profundas particularidades. Esto no se realizaría con el fin de totalizar universalmente las diversas experiencias y mucho menos de disciplinar tales experiencias a través del conocimiento académico, por el contrario, el fin último de este ejercicio de articulación sería precisamente comprender las particularidades económicas y socioculturales de cada experiencia societal e histórica, así como facilitar el camino de un diálogo intercultural crítico entre tales experiencias.

El principio de la solidaridad, en clave descolonial, como ha sido enunciado por Boris Marañón Pimentel (2012), podría ser uno de los descriptores centrales o de los epicentros que despunte la articulación de los Buenos Vivires. Así, cuando el objetivo central de las racionalidades y prácticas de diferencias económico/culturales es la subsistencia a través de relaciones generales de convivencialidad, cuando estos imaginarios y prácticas se oponen a la dominación y la explotación en todas sus formas, cuando estas racionalidades van en pos de la subversión del poder, cuando se orientan hacia la democratización de las relaciones sociales, cuando la reciprocidad caracteriza sus dinámicas, en fin, cuando la disposición

general de estas matrices y estructuras es la autonomía y la descolonización del poder, estaríamos en presencia de Buenos Vivires. Estos Buenos Vivires en tanto estructuras y matrices de pensamiento y acción podrían apropiarse de la herramienta estratégica que Catherine Walsh (2012) ha venido proponiendo con el apelativo de interculturalidad crítica:

> Estrategia, acción y proceso permanente de relación y negociación *entre*, en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad [...]. Proyecto político, social, ético y epistémico que afirma la necesidad de cambiar no sólo las relaciones, sino también las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización y discriminación [...]. Su proyecto no es simplemente reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar —desde la diferencia— en las estructuras coloniales de poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es reconceptualizar y refundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias, que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir (Walsh, 2012: 92-93).

En este sentido y siguiendo a Walsh, la interculturalidad crítica se nos presenta como un marco procesual desde el cual pueden dialogar los Buenos Vivires, no solamente en pos de su articulación y de su convivencialidad, sino además en la pretensión de desmantelar las estructuras fundamentales del capitalismo. De esta manera, la interculturalidad se erige, a su vez, como un horizonte de lucha (Walsh, 2014) para los Buenos Vivires, que puede incluso servir como herramienta para una articulación general que abarque experiencias alternativas en Abya Yala e inclusive más allá de los universos indígenas y de los espacios rurales.

Referencias bibliográficas

Albó, Xavier. (2011). "Suma Qamaña = Convivir Bien". En: Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (eds.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz.: Universidad Mayor de San Andrés.

Escobar, Arturo. (1998). *La invención del tercer mundo*. Bogotá: Norma.

———. (2014). "América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?". En: Pablo Quintero (ed.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir*. Buenos Aires: Duke University-Del Signo.

Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo. (2011). "Introducción". En: Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (eds.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

Gonzales, Tirso. (2014). "Kawsay (Buen Vivir) y afirmación cultural: Pratec-Naca, un paredigma alternatvio en los Andes". En: Boris Marañón Pimentel (ed.), *Buen Vivir y descolonialidad*. México: UNAM.

Gudynas, Eduardo. (2014a). "El malestar moderno con el Buen Vivir". En: Pablo Quintero (ed.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir*. Buenos Aires: Duke University-Del Signo.

———. (2014b). "Buen Vivir: sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas". En: Atawallpa Oviedo (ed.), *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay*. Quito: Sumak.

Huanacuni, Fernando. (2010). *Vivir Bien / Buen Vivir*. La Paz: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.

Lander, Edgardo. (2014). "Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia". En: Pablo Quintero (ed.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir*. Buenos Aires: Duke University-Del Signo.

Lander, Edgardo y Raphael Hoetmer. (2012). "¿Podremos sobrevivir a la crisis terminal del capitalismo? Entrevista con Edgardo Lander". En: Mar Daza, Raphael Hoetmer y Virginia Vargas (eds.), *Crisis y movimientos sociales en Nuestra América*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.

López Córdova, Dania. (2015). "Buen Vivir y solidaridad económica: la reciprocidad como eje básico de integración social entre las personas y con la naturaleza". En: Pablo Quintero (ed.), *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*. Buenos Aires: Duke University-Del Signo.

Mamani, Pablo. (2015). "Qamir Qamaña. Un paradigma de vida en el presente". En: Pablo Quintero (ed.), *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*. Buenos Aires: Duke University-Del Signo.

Marañón Pimentel, Boris. (2012). "Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales". En: Boris Marañón Pimentel (ed.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

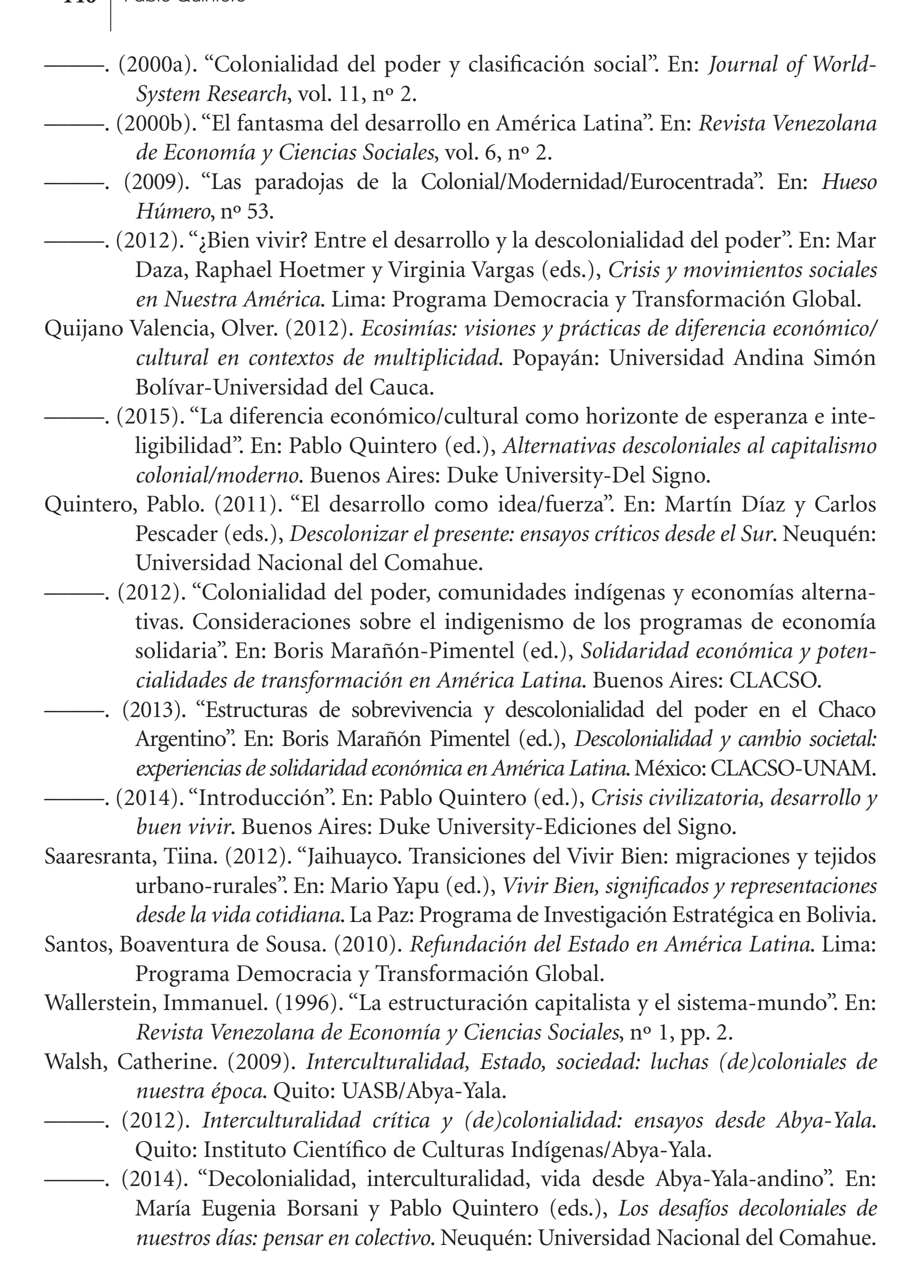
Mignolo, Walter. (2003). *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Molina, Wilder. (2012). "San Ignacio de Mojos. Territorios indígenas, la geografía del vivir Bien". En: Mario Yapu (ed.), *Vivir Bien, significados y representaciones desde la vida cotidiana*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

Oviedo Freire, Atawallpa. (2013). "Ruptura de dos paradigmas". En: Atawallpa Oviedo (ed.), *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay*. Quito: Sumak.

Quijano, Aníbal. (1992). "Colonialidad y modernidad-racionalidad". En: Heraclio Bonilla (ed.), *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: FLACSO-Libri Mundi.

———. (1998). *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Lima: Mosca Azul.



———. (2000a). “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: *Journal of World-System Research*, vol. 11, nº 2.

———. (2000b). “El fantasma del desarrollo en América Latina”. En: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 6, nº 2.

———. (2009). “Las paradojas de la Colonial/Modernidad/Eurocentrada”. En: *Hueso Húmero*, nº 53.

———. (2012). “¿Bien vivir? Entre el desarrollo y la descolonialidad del poder”. En: Mar Daza, Raphael Hoetmer y Virginia Vargas (eds.), *Crisis y movimientos sociales en Nuestra América*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.

Quijano Valencia, Olver. (2012). *Ecosimías: visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*. Popayán: Universidad Andina Simón Bolívar-Universidad del Cauca.

———. (2015). “La diferencia económico/cultural como horizonte de esperanza e inteligibilidad”. En: Pablo Quintero (ed.), *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*. Buenos Aires: Duke University-Del Signo.

Quintero, Pablo. (2011). “El desarrollo como idea/fuerza”. En: Martín Díaz y Carlos Pescader (eds.), *Descolonizar el presente: ensayos críticos desde el Sur*. Neuquén: Universidad Nacional del Comahue.

———. (2012). “Colonialidad del poder, comunidades indígenas y economías alternativas. Consideraciones sobre el indigenismo de los programas de economía solidaria”. En: Boris Marañón-Pimentel (ed.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

———. (2013). “Estructuras de sobrevivencia y descolonialidad del poder en el Chaco Argentino”. En: Boris Marañón Pimentel (ed.), *Descolonialidad y cambio societal: experiencias de solidaridad económica en América Latina*. México: CLACSO-UNAM.

———. (2014). “Introducción”. En: Pablo Quintero (ed.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir*. Buenos Aires: Duke University-Ediciones del Signo.

Saaresranta, Tiina. (2012). “Jaihuayco. Transiciones del Vivir Bien: migraciones y tejidos urbano-rurales”. En: Mario Yapu (ed.), *Vivir Bien, significados y representaciones desde la vida cotidiana*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

Santos, Boaventura de Sousa. (2010). *Refundación del Estado en América Latina*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.

Wallerstein, Immanuel. (1996). “La estructuración capitalista y el sistema-mundo”. En: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, nº 1, pp. 2.

Walsh, Catherine. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: UASB/Abya-Yala.

———. (2012). *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad: ensayos desde Abya-Yala*. Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas/Abya-Yala.

———. (2014). “Decolonialidad, interculturalidad, vida desde Abya-Yala-andino”. En: María Eugenia Borsani y Pablo Quintero (eds.), *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: Universidad Nacional del Comahue.

Parte IV
HACERES, SENTIRES, PENSARES Y RELACIONARES DECOLONIALES

EL OSQUITAR, EL FUEGO Y LAS PULGUITAS

Samyr Salgado

Para Susanita y Osquitar

La mañana está aún naciendo. Nubes grises y blancas viajan presurosas en un cielo de un azul intenso. El viento juega a irse, a traer y juntar nubecitas. Entre ellas el sol se da sus modos para llegar y acariciar con su luz por partecitas la tierra, las faldas del Imbabura y los montes cercanos.

El sol todavía no calienta y ya el Osquitar cruza la quebrada de la comunidad. Cuando estamos disponiéndonos a prender la fogata, llega él diciendo "*Buenos días, vengo por mi familia*". Todos regresamos a verle. "*Bienvenido Osquitar*", dijimos. Pero él inmediatamente contesta: "*para prender, soy muy bueno*". Como si todos los siete años que tiene, él hubiera pasado prendiendo fuego todos los días.

Es que el Osquitar muy preocupado le tiene a su madre. Para que no le sorprenda, la Susanita ha aprendido a hacer cuentos o relatos de todo dibujados con palabras, porque a veces las preguntas de los más pequeños van y vienen.

El otro día, la conversación en la comunidad era acerca del buen vivir y de cómo durante más de 500 años los poderosos no querían que la vida fuera digna. Muy asustados estábamos todos, hasta que salió Enrique y recordó que los mayores no discutían mucho sobre ese tema, sino que lo vivían y que ellos hacían *chakra* y que los mayores hablaban solo de aquellos que sentían y vivían.

En eso salió lo de la globalización y cómo esta llega a las comunidades, y el tema estaba difícil explicarlo. La Susanita pidió la palabra y dijo: "*es que la globalización del mercado, es como un gran elefante que nos quiere aplastar a todos, y nosotros somos como unas pulguitas que no nos dejamos aplastar, saltamos, hablamos y nos rebelamos*". Y todos regresamos a ver al Osquitar, que él siempre le pedía a la Susanita que le explique las cosas con dibujitos y todo…

Capítulo 16

PEDAGOGÍAS CREATIVAS INSURGENTES

Raúl Moarquech Ferrera-Balanquet

Escribo desde un territorio de encrucijada, desde el cual emana el re-imaginar las metodologías empleadas en la pedagogía creativa. En este ensayo recurro a la memoria corporal y a la experiencia para plasmar dos procesos que se encuentran interconectados, a pesar de manifestarse en diferentes locaciones y de formas distantes. La primera parte de este ensayo rememora un proceso colectivo realizado en Jo', Yucatán,[168] en el cual se articuló una metodología para decolonizar el proceso creativo pensando desde el sentir y las cosmovisiones maya yucateca y kairibe.[169] La segunda parte del texto ahonda en el diseño y la implementación de un programa de estudios para una clase sobre la visualidad, entendida desde Abya Yala, dentro de la Maestría de Estudios Visuales que ofreció la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, Ecuador.

168 Jo' es el nombre maya yucateco que se le asigna a la ciudad de Mérida, en Yucatán, México.

169 Empleo el término de la lengua loko para referirme al Caribe.

U k'aay k'ajláay in Ch'i'ibalo'ob / La memoria cantada de mis ancestros

K taasik ixi'im ti'u kantúul yuumtsil iik'o'ob[170]

Volvía a Mérida con la memoria frente a mí, con el andar de mis primos mayas yucatecas quienes desde hace más de veinte años comparten la sabiduría ancestral y su relación cósmica para mostrarme el *sacbe*, el camino marino que une al *Mayab*, el territorio maya con Kuba y el resto de Noj Kairibe. *In ch'i'ibalo'ob*, mis ancestrxs kairibexeri pactaron con *u ch'i'ibalo'ob in laak'silo'ob maaya*, lxs ancestrxs de mis parientes y amigxs mayas para que en ceremonias esféricas aprendiera a cantar la memoria de lxs *guaracoel kairibexeri*.

Chúumuk
Chak kili'ich ya'axche' Lak'in
Sak kili'ich ya'axche' Xaman
K'an kili'ich ya'axche' Nojol
Éek' kili'ich ya'axche' Chik'in

Y fue en Xocen, el centro de conocimiento maya donde antiguamente estudiaban los *yuum k'iin, ajt'iisbs* y chamanes antes de partir a Chichen Itza o Uxmal, a donde el *kansaj* Fidencio Briceño, el maestro de mayas, indígenas y estudiantes, conocedor de la lengua de sus tatas, decidió llevarme después de haber depositado los primeros conocimientos de su lenguaje ancestral. Fue en Xocen donde conocí a la Xtun Santa vestida con huipiles bordados y escuché plegarias en maya yucateca que hicieron vibrar los centros de mi cuerpo para reorientar el rumbo de mis investigaciones. Xocen fue el lugar escogido por los ancestros primos mayas para que yo aprendiera su lengua en casa de Doña Jacinta y Don Tomás, para que palpara el sagrado *U Xocen analteo'*, el libro sagrado en la biblioteca del pueblo y pudiera caminar junto al espíritu

170 Este poema lo escribí para una clase de lengua maya y conforma el trazo de guion del proyecto *U k'aay k'ajláay in Ch'i'ibalo'ob*. En este poema se relacionan las cuatro direcciones y el centro con el maíz y la cosmología maya yucateca. El texto no está traducido al español consciente de la colonialidad inscrita en el acto de traducir. Es parte de mi proceso de pensar y hacer metáforas en maya yucateco. Traducir el texto a español sería recolonizar mi proceso que me ha llevado aprender y pensar en la lengua.

de mis abuelxs kairibexeri y sus primxs mayas por los caminos *u úuk ts'ono'otolo'ob*, los siete cenotes, hacia los saberes, los conocimientos y la memoria ancestral de Noj Karibe.

Lak'in
Tu'ux ku jóok'ol k'iin
Tu'ux ku síijil k'iin
Le ken síijik k'iine' ku síijil in wool
Chak K'iin
Wey yanen in taas a chak ixi'imile'
Chíikt le chak ixi'im yaan ichil le luucha'
Tene' kin pak'ik chak ixi'im tu tséel chak ya'axche'
Wey tu chak lu'umile'

La comunidad tribal establecida con el artista interdisciplinario y escritor en lengua maya Isaac Esaú Carrillo Can es un territorio tangible, intangible e imaginado en el cual, desde la relación *in láaksilo'ob* celebramos el parentesco entre ancestrxs maya yucatecas y kairibexeri; atendemos las necesidades de investigar, sentir, pensar, crear, hacer y expresar la experiencia de ser artistas indígenas e interétnicos habitando Noj Kairibe. Hemos colaborado en varios proyectos, incluyendo la pedagogía decolonial bilingüe para jóvenes mayas y mestizos, donde él habla en maya y yo en español. En varias ocasiones hemos celebrado con regocijo el encuentro con palabras maya y kairibe presentes en ambos territorios como demostración ancestral tangible de la relación *in láaksilo'ob*. Gabriel Arroyo, director de teatro, titiritero, actor y dramaturgo infantil, colaboró como actor en el cortometraje *Mérida proscrita* que realicé en 1989 y en 2010 se incorporó al Proyecto Soldados de la Memoria, en el cual experimenté el concepto de tiempos simultáneos.

La acción comunitaria enuncia territorios de supervivencia y nos permite re-imaginar posibilidades creativas y pedagógicas decoloniales como es el caso del proyecto colaborativo U kaay k'ajláay. Este proceso colectivo nos llevó al *tsikbal u ts'iib*, la escritura de nuestras conversaciones. Ahora nos conduce por los caminos de la autodeterminación, la ampliación temporal del conocimiento ancestral, enunciados para

habilitar nuestra supervivencia y el desprendimiento de la matriz moderno/colonial.

Xaman
Xaman iik', síis iik'
Ku ke'elkunsik in wóol
Ku sakkúunsik in wóol
Sak Xaman

Wey yanen in taas a sak ixi'imile'
Chiikt le sak ixi'im yaan ichil le luucha'
Tene' kin pak'ik sak ixi'im tu tséel sak ya'axche'
Tu jáal a k'abnabil
Sak u yóom

En septiembre de 2014, el Ayuntamiento de Mérida lanzó una convocatoria para financiar proyectos artísticos a ser presentados durante el festival de la ciudad. Imaginé realizar un proceso pedagógico colectivo que conllevara a la creación de una ceremonia performance de interactividad social para ser presentada en un sitio específico como un parque y desde esa locación activar el aprendizaje de la audiencia. Deseaba articular un proceso grupal que permitiera la decolonización corporal y sanar la violencia a través de la lectura de textos, ejercicios corporales y conversaciones sobre temas personales que propiciaran, al mismo tiempo, la sanación del cuerpo erótico y el proceso creativo. Inspirado en las pedagogías sagradas enunciadas por Jacquí Alexander (2005), elaboré metodologías relacionadas con el *ts'aak*, la sanación y conectadas a los relatos de creación de las culturas indígenas de Yóolk'ol kaab para emplearlas dentro del colectivo de trabajo.

Inmediatamente convoqué a un grupo de amigos a una reunión en la cual estuvieron, entre otros, Isaac y Gabriel. Le expliqué al colectivo cómo imagino al creador o creadora decolonial trabajar desde múltiples niveles conceptuales para entretejer la expresión cultural con la interacción social. Propuse estudiar una serie de textos para abordar diversos temas como:[171] 1) entender la colonialidad de género impuesta

171 Entre las lecturas se estaban: el ensayo *Hacia un feminismo decolonial* de María Lugones (2011); *(Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad* de Catherine Walsh (2005);

sobre los cuerpos y las comunidades indígenas del Noj Karibe; 2) elaborar una estrategia político-cultural que entretejiera los conocimientos ancestrales; 3) examinar la construcción de los estereotipos coloniales y la visón eurocentrada que imaginó a nuestro ancestros como primitivos; 4) reconocer las intricadas lógicas de la matriz moderno colonial y su afán en desconocer la materialidad y recursos humanos que ofreció el colonialismo de asentamiento, esclavitud y el extractivismo de minerales en los territorios de Abya Yala; 5) identificar la geometría del tiempo masculino heteronormativo e imaginar tiempos otros; 6) recuperar formas otras de la vida sensitiva y reinterpretar la pintura y el performance desde los conocimientos de nuestros territorios ancestrales; 7) abrir un camino hacia el entendimiento de la educación occidental como instrumento del racismo cognitivo; 8) elaborar ejercicios corporales que traduzcan los conceptos críticos en expresiones y gestos para sanar el cuerpo y el espíritu de la colonialidad.

Chúumuk
Le k'iino' chúumuk ka'an ch'uyukbal
Mina'an in woochel
Chuka'an in wóol
Yaan in muuk'
Ya'ax k'iin

Táan in chintal
Táan in xoltal
Wey tu ya'ax lu'umile'

Entendiendo cómo los espacios públicos de la ciudad de Mérida son controlados por el Ayuntamiento y su policía al servicio de una ideología partidista, me pregunté si el proyecto iba a ser financiado por la Dirección de Cultura de la ciudad. No era la primera vez que intentaba

---

el primer capítulo de *Canibalia: Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consume en América Latina* de Carlos A. Jáuregui (2008); las primeras setenta páginas traducidas al español de *El lado más oscuro del Renacimiento* de Walter Mignolo (2009); *El tiempo en masculino* de Daniel Cazés Menache (2001); *El arte y el cuerpo* de Ticio Escobar (2012); *Los cuerpos dóciles* de Michel Foucault (2002) y el ensayo *En defensa del arte del performance* de Guillermo Gómez-Peña (2011).

crear dinámicas de interacción social en los espacios públicos de Mérida y la experiencia con proyectos anteriores me proveía de herramientas y habilidades. Me preocupaba trabajar con solo tres performanceros y fue entonces cuando imaginé desde el principio de la ceremonia performance, seleccionar a personas dentro de la audiencia para que estuvieran con nosotros a través de toda la acción. La idea de trabajar con miembros de la audiencia me permitió elaborar el guion del performance.

Chúumuk
Le k'iino' chúumuk ka'an ch'uyukbal
Mina'an in woochel
Chuka'an in wóol
Yaan in muuk'
Ya'ax k'iin

Táan in chintal
Táan in xoltal
Wey tu ya'ax lu'umile'

Cada ensayo comenzaba con ejercicios de respiración y estiramiento para llevar los centros de energía a través del cuerpo y después reconocer el aire, el viento *ik* que nos une al flujo cósmico. En el segundo ensayo convoqué a relacionar el cuerpo y la respiración con los astros. Isaac nombró a los astros en español y maya, y relató la existencia de Hunab Ku, la energía creadora de los astros, el cosmos, la naturaleza y todo lo que existe. Afirmó que Hunab Ku no es hombre ni es mujer y que en la lengua maya yucateca no existe el concepto de género, por lo cual en tercera persona el pronombre *leti* se emplea tanto para hombre como para mujer, incluso para la persona transexual (Carrillo Can, 2015). Desde ese instante entendimos cómo la aportación de nuestros saberes al grupo se convertía en la energía necesaria para continuar el proceso creativo.

Noojol
Noojol iik'
ku míistik yook'ol kaab
Ku k'ankunsik in wóol
U kaabil in wóol
Wey yanen in taas a k'an ixi'imile'

Desde el entendimiento del flujo cósmico, discutimos la linealidad euclidiana y progresiva y la identificamos como el movimiento y marcador de la geometría y temporalidad colonial. Continuamos el entrenamiento articulando movimientos no lineales y nos aseguramos que durante la ceremonia performance las líneas rectas deberían romperse, tergiversarse o interrumpirse, pues sería la forma creativa de intersectar la lógica colonial, de mostrarle a los participantes geometrías otras y de expresar la decolonialidad con, desde y frente a la audiencia. Propuse realizar ejercicios de contacto visual para establecer comunidad y desarrollar estrategias para conectarnos con los participantes/performanceros durante la acción.

Al final del entrenamiento, sentados en el piso, comenzamos una discusión crítica sobre las técnicas del performance que pueden ser entendidas desde la decolonialidad: 1) reorientar el cuerpo hacia el este, el oriente, pues la modernidad/colonialidad ha implementado la idea del norte como orientación a partir de instrumentos mecánicos como la brújula y debemos re-imaginar nuestra relación ancestral con el movimiento de los astros, principalmente el sol, como lo hacen los indígenas de Noj Karibe, el Mayab y Abya Yala; 2) realinearnos con las energías y el flujo cósmico, pues cuando visitamos a los sanadores su trabajo es reconectarnos con ese flujo intangible que nos permite navegar el territorio que habitamos; 3) entender el cuerpo entretejido con la naturaleza y el cosmos no como un ente aislado, como propone el racionalismo científico cartesiano, y mantener nuestra conectividad cósmica como un acto insurgente decolonial; 4) entender cómo la lógica del movimiento lineal y el tiempo progresivo es empleada por la modernidad/colonialidad para mantenernos alejados de los ritmos y flujos que nos dan nuestra libertad de movimiento, pensamiento y expresión, y aceptar que la linealidad y la progresión son variantes, entre muchas otras, de la geometría variable y las temporalidades cósmicas; 5) re-imaginar los relatos de creación de nuestras comunidades indígenas y afrodescendientes a través de los cuales se proveen estrategias para la decolonización; 6) re-imaginar los sentidos, la sensorialidad y la vida sensitiva que nos permite desplazar la hegemonía ideológica de la visualidad, pues la vida

sensitiva y la expresión cultural en Abya Yala se entienden en relación a todos los sentidos, no solo a la vista; 7) crear espacios de autonomía dentro de la comunidad y el grupo, pues estos no afectan la relación, sino que enriquecen la adquisición de conocimientos hacia adentro de la autonomía comunitaria.

La lectura y discusión de los textos críticos y la forma creativa en que imaginamos traducir esos conocimientos a la acción performática nos regaló un sin número de posibilidades y dinámicas de interacción social a través de movimientos, ritmos, sonoridades, gesticulaciones, elaboración de espacios y trazos corporales, interrelación y flujos colectivos.

Chíikt le k'an ixi'im yaan ichil le luucha'
Wey tu k'an lu'umile'
Tene' kin pak'ik k'an ixi'im tu tséel k'an ya'axche'
Tu'ux ku síijil u loolil Ixtabentum
Tu'ux ku chíinil kuxtal
Tu'ux ku chíinil k'iin

Tene' kin pak'ik éek' juub nal to yotoch áak'ab
Tu'ux ku chi'ibil k'iin
Tu'ux ku chi'ibil uj
Tu'ux ku síijil u bejil metnal
Tu chuun éek' ya'axche'

A principios de noviembre de 2014 recibimos la noticia de que nuestro proyecto no sería financiado por el Ayuntamiento de la Ciudad de Mérida y tuvimos que confrontar la desilusión de saber que el proyecto no sería presentado en el Festival de la Ciudad. Decidimos continuar el trabajo y el entrenamiento. Luego encontraríamos la forma de financiar el proyecto.

Chik'in
Tu'ux ku chíinil k'iin
Le ken chíinik k'iine'
Ku chíinil in kuxtal
Chíikt le éek' jub yaan ichil le luucha'
Wey yanen in taas a éek' juubile'

Dos días más tarde presenté los primeros bosquejos del guion. Ya tenía imaginadas las cinco acciones primarias a partir de las cinco locaciones del cosmos maya: este, norte, centro, sur y oeste. Propuse la idea de elaborar un vestuario de luces que representara a la modernidad/colonialidad que en un momento puede ser desconectado y servir como metáfora para la acción del desprendimiento.

Gabriel quería quemar el vestuario, pero argumenté la necesidad de usarlo en otras funciones. Salió a la conversación la quema del Año Viejo, que es una tradición en Yucatán, y propuse emplear en el performance las pequeñas bombitas de dinamitas que también detonamos durante los festejos de fin de año. Imaginé repartir bombitas entre nosotros y los participantes/performanceros y realizar la danza de las bombitas. Así quemábamos algo. Lanzarlas cerca de alguien y hacer que el otro baile en respuesta a la explosión combina la acción y la respuesta sensorial en una serie de movimientos muy divertidos. Realizamos los dibujos de movimientos que efectuaría el personaje que lleva el vestuario de luces y surgieron propuestas sobre espirales, rumbos asimétricos, colores, direcciones. Fue en ese momento cuando propuse seleccionar a varios miembros de la audiencia para que nos acompañaran desde el principio hasta el final del performance. Hablamos de las estrategias diferentes para involucrar a la audiencia en el performance, pues estas nos servirían en la labor pedagógica que realizamos diariamente.

El impacto del trabajo colectivo en nuestras vidas es inmensurable. Ahora valoramos la importancia de facilitar el proceso pedagógico a través de acciones participativas y de ejercicios asociados con la producción de conocimientos. Hemos logrado ubicar los tiempos simultáneos y, como el sol que regresa cada amanecer, ansiamos retornar al trabajo colectivo.

Bíin ka'a suunak k'iin
Bíin ka'a suunak in wóol
Bíin ka'a suunak in kuxtal
Bíin t'aanak u ts'íibil u nak' le pak'o'obo'.

Pedagogía creativa insurgente experimental en los Andes

Amanecía. Viajaba hacia un territorio incierto el cual conocía a través de las lecturas de Pachakuti, el Huarochirí, Poma de Ayala y los ensayos que Catherine Walsh había compartido en un seminario un año atrás en la Universidad de Duke cuando, al mismo tiempo, como artista y profesor del Vermont College of Fine Arts (VCFA), yo facilitaba la producción de la tesis de maestría del artista cherokee Jeff Marley. El desafío del proceso pedagógico con Jeff Marley no solo estaba en trabajar y ampliar sus habilidades técnicas. Necesité desarrollar una plataforma conceptual para fundamentar la obra a presentar en su examen de maestría. Después de estudiar el proyecto que Jeff había mandado a VCFA, imaginé un proceso pedagógico en tres niveles a partir del entendimiento de la interculturalidad crítica como estrategia para la decolonialidad de la expresión creativa y cultural. El plan pedagógico lo elaboré en conversación con la metodología enunciada por la pedagoga brasileña Vera Candau, que señala tres pasos a seguir en la educación intercultural:

> [1] penetrar en el universo de perjuicios y discriminaciones que impregna —muchas veces con carácter difuso, fluido y sutil— todas las relaciones sociales que configuran los contextos en los que vivimos [...] [2] el reconocimiento y valoración de las diferencias culturales, de los diversos saberes y prácticas y la afirmación de su relación con el derecho a la educación de todos [...] [3] el rescate de los proceso de construcción de identidades socioculturales, tanto en el nivel personal como colectivo [...] las historias de vida, tanto personales como colectivas, y que ellas puedan ser contadas, narradas, reconocidas, valorizadas como parte del proceso educacional [...] que se opere con un concepto dinámico e histórico de cultura, capaz de integrar las raíces históricas y las nuevas configuraciones, evitando una visión de las culturales como universo cerrado y en búsqueda del "puro", del "auténtico" y del "genuino" como esencia preestablecida (Candau, 2013: 138-139).

Desde la ventana del avión divisé la cima nevada de la cordillera de los Andes y contemplé al milenario volcán Cotopaxi cubierto de nieve y a las nubes que danzaban a su alrededor. La Maestría en Estudios de la Cultura, de la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, me había invitado a impartir un curso optativo sobre estudios visuales en Améri-

ca Latina. Había elaborado un programa de estudios a partir de varias estrategias pedagógicas decoloniales con el afán de crear un contexto crítico y práctico para facilitar el aprendizaje de lxs estudiantes.

Casi todas la mañanas divisaba el majestuoso Cotopaxi desde la ventana de la suite residencial que me ofreció la UASB durante el mes que estuve impartiendo clases en la maestría. Algunas veces lo cubría un velo de nubes, pero yo sabía que estaba allí, ubicándome en el territorio andino para balancear mi cuerpo con la energía cósmica de la naturaleza que activaba el proceso pedagógico planeado para la clase.

Lo aprendido en el taller de Women Against Racism (WRAC),[172] en Iowa, durante la década de los 80 me proveía de las herramientas para trabajar en colectivo tanto en la creación personal como en procesos críticos y sensoriales para sanar las memorias de las opresiones instaladas en los cuerpos. También traía los aprendizajes adquiridos a través de la amistad con Jacqui Alexander y las enseñanzas de Waneema Lubiano, Catherine Walsh y Walter Mignolo en la Universidad de Duke, que aportaban estrategias pedagógicas decoloniales para desmontar el racismo, la homofobia y los efectos de la matriz moderno/colonial. Con WRAC aprendí técnicas de investigación-acción participativa inspiradas en los trabajos de Orlando Fals Borda (2009) y Paulo Freire (2012), que ofrecen herramientas para facilitar, primero, el aprendizaje de las dinámicas de opresión que implementa la modernidad colonial y, después, efectuar trabajos personales emocionales y corporales para sanar las opresiones del sexismo, el racismo, el clasismo y la homofobia. "Con la investigación acción participativa se instauraron los gérmenes de un pensamiento crítico fronterizo, el cual se situó entre la crítica a los presupuestos dominantes provenientes del pensamiento occidental, y el reconocimiento y agencialidad de ´otros' conocimientos…" (Cuevas Marín, 2013: 83).

172 Mujeres en Contra del Racismo.

Con las enseñas de Catherine Walsh, quien combina esta metodología con la educación propia,[173] y como resultado de la experiencia que tengo como profesor de idiomas entrenado en un aprendizaje basado en acciones y tareas, he desarrollado habilidades educativas que me permiten reconocer las dinámicas de control eurocéntricas que pueden afectar el aprendizaje.

Me interesaba abordar la visualidad desde el reconocimiento de todos los sentidos como una sensorialidad-sensitividad cósmica, para así poder desprendernos de la ideología de lo visual como régimen dominante de representación. Mi intencionalidad era reconectar los conocimientos de la memoria del territorio y recuperar la relación cuerpo, cultura y naturaleza. Propuse instigar el proceso pedagógico como memoria del desprendimiento que les permitiera a lxs estudiantes reconocer los conocimientos invisibilizados por el colonialismo de asentamiento y la implementación de la matriz moderno/colonial.

> Desde esta perspectiva de la memoria lo que se busca es la transformación de las marcas profundas de la colonialidad, las cuales encontramos en los sujetos y cuerpos, en los entramados históricos, en los múltiples procesos de fragmentación, diferenciación y exclusión… memoria del desprendimiento, una experiencia de carácter decolonial que invita no sólo a reconocer dichas marcas, sino a sanarlas y desde la memoria… en tanto sugiere pensar la memoria como espacio de inmanencia, integral y holístico… unidad de análisis que al reconocer el cuerpo como punto de partida en la autoindignación de la memoria, nos permite entender las representaciones sociales inscritas en aquel (Cuevas Marín, 2013: 100).

El primer día de clase les pedí a lxs estudiantes cambiar la ubicación de las mesas y las sillas y formar una especie de 'U' para tener más espacio de trabajo. Luego convoqué a todxs al centro, formamos un círculo, estrechamos las manos y le pedí a lxs ancestrxs del territorio que nos dieran permiso para comenzar el ritual y la ceremonia pedagógica.

---

173 En una correspondencia electrónica, Catherine Walsh sugirió "educación propia" por ser el término empleado por las comunidades afro e indígenas en Ecuador para referirse al proceso educativo que se da al interior de la comunidad, en el cual solo participan miembros de esta.

También les pedí que activaran la conexión ancestral con mis abuelxs kairibexeri para que tanto los estudiantes como yo mismo activáramos la reconexión con las memorias ancestrales, la cual nos ayudaría a desprendernos de la colonialidad. Cedí la palabra, pero pocos estudiantes participaron. Les pedí volver a sus asientos.

Siguiendo la metodología participativa, realicé un juego al azar con números para establecer grupos entre lxs estudiantes, para formar pequeñas comunidades en las cuales se forjara la colaboración, el estudio colectivo, la presentación de materiales didácticos y lideraran parte de la clase. Usualmente divido la clase en tres secciones: mi introducción, la participación del equipo y una discusión entre todos al final. Cuando los grupos estaban formados, analizamos el programa de estudio que había preparado y cada equipo escogió los temas y los días en que conducirían la sección intermedia de la clase.[174]

Para comenzar con el desprendimiento de la memoria del aparato moderno-colonial realicé un ejercicio de orientación. Expliqué la construcción moderna colonial de ubicar el norte como punto de orientación a partir del invento mecánico de la brújula y la importancia de retomar la orientación de los ancestrxs que se relaciona con la salida del sol por el este y su viaje celestial hasta desaparecer en el oeste. Esta acción convocó a los estudiantes al centro para que estando de pie pudieran, con los ojos cerrados, ubicar el este y desde allí reordenar los flujos corporales. El resultado fue sorprendente. Todos reconocieron la transformación y el desprendimiento de la colonialidad. Ahora se sentían reorientados y con esta actividad depositaban su confianza en el proceso que estaba por venir. Finalicé la primera clase explicando que no esperaba sentir la competencia en la clase, que tampoco repitieran los textos porque todxs íbamos a saber lo que estos decían, sino que me interesaba escuchar sus opiniones y lo que el grupo pensaba sobre los ensayos. Acentué la importancia de las actividades, acciones o dinámicas que cada grupo podía crear para expresar lo aprendido del texto, y les hablé de la creación de un espacio seguro

174 Ver el programa de estudio en: [https://moarquech.wordpress.com/artesvisualesamericalatina/].

donde ellxs estuvieran dispuestos a argumentar sus opiniones, con respeto, pero con profundidad crítica.

Enumerar cada una de las transformaciones, procesos personales, presentaciones de grupos y discusiones me llevaría todo un libro. En este instante escribo con gratitud por la fuerza y valentía que cada unx de lxs estudiantes aportaron al proceso y por todo lo que aprendí de ellxs y de nuestras interacciones. Me voy a enfocar en tres acciones de grupo y dos proyectos individuales para explicar cómo se manifestaron las técnicas de investigación-acción participativa y los resultados personales.

Cuando llegamos a la unidad 5, titulada "Máquinas de poder visual II. Vigilancia y control, invasión de los cuerpos subalternos", ya lxs estudiantes habían discutido y presentado acciones sobre temas como la colonialidad del ver, los estudios interculturales, el control de los cuerpos, el lado oscuro del renacimiento, la matriz heteronormativa patriarcal visual euro-cristiana, el racismo en la estética kantiana y los mecanismo visuales modernos como la especialidad fabricada en la perspectiva central, la física óptica, la mimesis, lo real, la cronología y la lógica lineal y circular. Habíamos discutido la invención del salvaje primitivo caníbal, la antropofagia cultural, la sociedad de espectáculo y la relación entre el grabado y la fotografía. Ese día, después que demostré la ineficiencia del psicoanálisis lacaniano por ser heteronormativo y no dar soluciones, el grupo de estudiantes asignado a presentar el panoptismo de Foucault nos sorprendió a todos con la presentación de videos grabados en las cámaras de vigilancia de la universidad. El grupo se adentró tanto en comprender el aparato de observación al que estamos sometidos en la sociedad del espectáculo, que fueron hasta la sala de control donde se encuentran los equipos de vigilancia audiovisual y convencieron a los guardias argumentando, ciertamente, que estaban realizando un trabajo investigativo para la clase. Allí obtuvieron diferentes clips donde aparecíamos casi todxs. Uno mostraba mi presencia en el elevador que nos llevaba al sexto piso donde se encontraba el salón de clase. La astucia y eficacia del grupo en trasmitir el conocimiento aprendido fue tan sofisticado que a partir de esa clase, las investigaciones y la acción participativa se tornaron más serías y más performáticas.

Para la siguiente unidad, el grupo asignado a presentar el texto de Ticio Escobar "El arte y el cuerpo" incluido en *La belleza de los otros* (2012), convocó a toda la clase a realizar pinturas corporales a partir del estudio de varias comunidades indígenas. Mientras lxs otrxs estudiantes realizaban las pinturas, el equipo exponía, según Escobar, la relación ancestral con los rituales y ceremonias de las comunidades indígenas (2012: 129-163).[175] Cuando presentaron fotografías de diversas pinturas corporales, reconocí una pintura facial tupi amazónica con la cual siempre me he identificado, la cual muchas veces recreo sobre mi cara en algunos de mis performance. Nerita, estudiante nacida en Brasil y residente en Quito, propuso pintarme. Accedí con gusto y con orgullo. La relación investigación-acción participativa-intercultural propició niveles de aprendizajes que no había imaginado. Estaba feliz por haber llevado a lxs estudiantes desde un proceso crítico de pensamiento, a través de conocer los saberes modernos-coloniales hasta el territorio donde ellxs mismxs lograron articular estrategias conectadas con la memoria ancestral, las cuales les proporcionaron el desprendimiento. Desde un territorio insurgente tanto la estructura racial, sexual, de género como la cultura de la matriz moderna/colonial, fueron desmanteladas por la simultaneidad de procesos dados por las propias estrategias decoloniales empleadas por el grupo de estudiantes.

En una educación creativa decolonial, la reconexión con las experiencias, el territorio y la memoria ancestral nos impulsa a reafirmar el trabajo adentro de la comunidad, afuera de la comunidad y en comunidades ajenas, como temporalidades y movimientos/gestos que contraarrestan la cronología progresiva y retórica civilizadora de la política multicultural del estado hacia los grupos étnicos. En mi trabajo pedagógico, cuando pienso en grupo, comunidades y alianzas, no solo imagino la educación intercultural como un proceso meramente étnico. Entiendo a la educación intercultural y a la pedagogía decolonial en alianza con el feminismo, la política cultural y la lucha contra el racismo y la homo-

175 Para las fotos de la acción participativa del grupo ver: [https://moarquech.wordpress.com/studentsworks/].

fobia. Desde este territorio crítico convoqué a reuniones independientes con cada unx de lxs estudiantes. A pesar de que el proceso educativo de la clase fue imaginado como un espacio comunitario para establecer dinámicas de participación, también reconocía la responsabilidad de crear espacios doblemente intra-personales donde lxs estudiante encontraran el tiempo y el espacio para trabajar individualmente las preocupaciones, conocimientos y estrategias que atraviesan su corporalidad.

Desde la pedagogía decolonial, me interesa cuestionar el concepto de "nosotros" en el cual se manifiesta la subjetividad colectiva y el proceso del sujeto donde la experiencia de vida informa su subjetividad. No me interesa jerarquizar los procesos, pero una pedagogía decolonial instiga a la creación de un territorio en el cual el/la estudiante puede fluir hacia el interior de la memoria subjetiva, donde Fanon nos asegura que debe darse el proceso de sanación de la colonialidad (1967), para luego afirmar el desprendimiento en relación con quienes somos y desmantelar el estereotipo colonial que la educación moderna nos ha obligado a construir e imaginar de nosotrxs mismxs.

Debo aclarar que todxs lxs estudiantes decidieron enfocar sus proyectos finales hacia su trabajo de maestría, lo que implicó para mí otro nivel de enseñanza en el cual se logró imaginar formas de investigación, capítulos, bibliografías y re-imaginación de los temas a tratar en la tesis de maestría. Aunque el proyecto final permitió ahondar en procesos personales y educativos, me voy a enfocar en dos proyectos,[176] porque desde mi experiencia, estos estudiantes no solo tuvieron que confrontar la educación moderna, el sexismo y la colonialidad, sino que llevaron sus proyectos a planos personales donde lograron desprenderse de la colonialidad y enunciar desde ellxs mismxs.

La primera semana de clase, después de tomarnos unas fotos para documentar el proceso de acción participativa de uno de los grupos, escuché a Vinicio argumentar que su foto no la subieran a Facebook.

176 Ver la propuesta final de estos proyectos en: [https://moarquech.wordpress.com/studentsworks/].

Ese comentario estuvo conmigo hasta el día que tuvimos nuestra comunicación personal. Después que Vinicio presentó un proyecto de ensayo visual relacionado con el trabajo, le pregunté por qué no le gustaba que su imagen estuviera en internet y confesó haber sido entrenado como foto periodista, entonces su respuesta abrió una conversación sobre la colonialidad del aparato fotográfico y la inhabilidad del objetivismo para comprender la experiencia del sujeto cuando solo se está detrás de la cámara. Cuando tracé un diagrama de las estructura de poder que imponía la cámara desde el periodista observador, Vinicio comprendió lo que estaba planteado y me respondió que él estaba interesado en el trabajo como tema porque tanto su padre, su abuelo y él habían trabajado desde la adolescencia. Reconocí que daba un paso para colocarse como sujeto dentro del proyecto y le propuse experimentar con hacer autorretratos con su padre y su abuelo. Si no se sentía cómodo con el proceso, pues se cambiaba. No tenía por qué comprometerse.

Una tarde, Vinicio llegó temprano a la clase y me abordó confesando que finalmente había logrado construir un espacio de comunicación con su padre, quien le relató sus experiencias de trabajo en el campo y cuando de joven tuvo que emigrar a Quito por razones económicas. Según Vinicio, al obtener el apoyo se atrevió a preguntarle cómo se relacionaba con el abuelo. Su progenitor confesó las limitaciones y el no saber de qué hablar con el abuelo. Y entonces juntos decidieron incluirlo en el proyecto. Otro día llegó enojado consigo mismo porque había comprendido desde su proyecto cómo su madre era la que más trabajaba en su casa, pero él no la había tomado en cuenta. Al mismo tiempo que me alegré al escuchar su autocrítica en el manejo de la política feminista, temí que eso lo desviara de sus intenciones. Le propuse trabajar con la madre en otra ocasión y en otro capítulo de su tesis, pues quedaban pocos días para entregar el proyecto final. El último día de clase, cuando presentaba su ensayo visual, Vinicio nos deleitó con una serie fotográfica que no solo aludía al trabajo, sino a las relaciones domésticas, las comunicaciones intrafamiliares y el sexismo. Dentro de su portafolio se encontraba una foto donde su abuelo, su padre y él presen-

taban los retratos de sus madres. Así logró incluir sus aprendizajes sobre la colonialidad de género en su proyecto.

Anita venía de una escuela de historia de arte y no podía desprenderse de la objetividad a pesar de que lo intentaba. Había realizado una extensa investigación sobre el archivo de Labure, un fotógrafo alemán que vivió en Ecuador en la década de 1870, cuando emergieron varias insurrecciones indígenas. Me explicó que cuando examinaba el archivo del fotógrafo, el retrato de Fernando Daquilema capturó su atención y desde entonces ha investigado la vida del líder indígena, pero no encontraba como establecer una metodología. Hablamos de cómo la lógica colonial, a través de la ficción histórica, nos impone una barrera entre historiador (el conocedor) y el sujeto indígena (el objeto de estudio). Y le propuse que comenzara a escribir las razones por las cuales ella se interesaba por ese retrato y por ese líder indígena. Dos días después me mostró una página donde entraba en conversación con Daquilema. Había datos muy específicos y me sorprendió la profundidad de la investigación realizada por Anita. Comentó que había leído los diarios de Daquilema y visitado la parroquia donde estaba asentada su acta de nacimiento. Daquilema era del mismo pueblo de su abuela, su bisabuela y casi todos sus antepasados. Al escucharla no tuve duda que Anita tenía una relación ancestral con el líder indígena y le propuse abandonar la indagación histórica y transformarla en una investigación que le permitiera interrogar por qué ella estaba re-imaginando la vida de este sujeto histórico.

Al otro día llegó exaltada. Había soñado con él y lo escuchó decir: "me han convertido en héroe para esconder la opresión de mi gente". Anita llegaba con gráficos donde resignificaba la historia y la desmantelaba de su lógica colonial, cuestionaba cómo había aceptado la forma eurocéntrica de pensar la historia y procuraba re-imaginar los eventos alrededor de Daquilema. Le afirmé que la re-imaginación era una forma heterogénea de trabajar con la memoria y que si los europeos construyeron una ficción que llamaron verdad histórica, ella también podía validar su re-imaginación como proceso social y en conversación con su memoria ancestral. Daquilema era del pueblo de sus ancestros y a lo mejor fue pariente de

ella. Le expresé la posibilidad de imaginar su proceso energizado por la memoria ancestral que ella cargaba en su cuerpo si en verdad eran parientes, pero si no, se lo podía imaginar como pariente, por pertenecer a la misma comunidad y compartir la memoria histórica.

Anita desmontó la idea del héroe, el estereotipo colonial del indígena y la documentación de archivos como la única forma legítima de información; reconfiguró los hechos históricos en la región de Chimborazo en la década de los 1870; analizó la colonialidad del ver y la mirada en los retratos de Daquilema hechos por el fotógrafo alemán, así como las inscripciones en el reverso de las fotos; examinó desde ella misma la mirada de Daquilema y su afectividad, y decidió crear una serie de autorretratos para descolonizar la imagen colonial y estereotipada de los habitantes de Chimborazo y cuestionar como aún el fotógrafo mantiene cierto poder al activar la cámara.

Amanecía. El autobús enfilaba hacia la cima nevada de la cordillera de los Andes; bordeaba caminos ancestrales hasta llegar a Pucará, donde nos recibió un árbol sagrado milenario. A sus pies, la laguna San Pablo se extendía hasta la montaña Fuya Fuya y al fondo los volcanes Imbabura y Cotacachi bendecían nuestra peregrinación al corazón de la Pachamama. A lo lejos, Otavalo emergía entre tejidos abstractos, mantas y abrigos de lana, acentuando el tiempo sin tiempo que organiza el imaginario andino. Debajo del árbol, energizado por el viento cósmico gélido que baña la Cordillera, le pedí a lxs ancestrxs de los pueblos kichwas de esta región, los imbayas, karankis, kayambis y otavalos, así como también a los kitu karas de Quito, aceptar mis palabras de agradecimiento como ofrenda por haber abierto los senderos a esta nueva encrucijada en la cual sostuve, junto a los estudiantes, el ritual y la ceremonia pedagógica que instigó el desligue de la matriz colonial. Les pedí que activaran la conexión ancestral con mis abulxs kairibexeri y que en ese intercambio de energías me otorgaran los conocimientos, el poder y la fuerza para continuar facilitando procesos de aprendizajes, acciones participativas y sobre todo la capacidad para crear metodologías alternativas que re-surjan, re-imaginen y agencien la decolonización del

cuerpo, del espíritu, de los saberes y sobre todo de la Pachamama y el Cosmos que nos da vida.

Referencias bibliográficas

Alexander, M. Jacqui. (2005). *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Durham N.C.: Duke University Press.

Candau, Vera María Ferrao. (2013). "Educación intercultural crítica: Construyendo Caminos". En: Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías Decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya-Yala.

Carrillo Can, Isaac Esau. (2015). "Erotismo andróginx en la cosmovisión y lenguaje maya". En: Raúl Moarquech Ferrera-Balanquet (ed.), *Andar Erótico Decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Cazés Menache, Daniel. (2006). *El tiempo masculino. Debates Sobre Masculinidades, Poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía*. México: UNAM.

Cuevas Marín, Pilar. (2013). "Memoria colectiva: Hacia un proyecto decolonial". En: Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías Decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya-Yala.

Escobar, Ticio. (2012). *La belleza de los otros*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

Fals-Borda, Orlando. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aries y Bogotá: CLACSO-Siglo del Hombre.

Fanon, Frantz. (1967). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove.

Foucault, Michel. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freire Paulo. (2012). *Pedagogy of the Oppressed*. Nueva York y Londres: Continuum.

Gómez-Peña, Guillermo. (2005). "En defensa del arte del performance". En: *Horizontes Antropológicos*, vol. 11, nº 24, pp. 199-226.

Jáuregui, Carlos A. (2008). *Canibalia: Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana.

Lugones, María. (2011). "Hacia un feminismo decolonial". En: *La manzana de la discordia*, vol. 6, nº 2.

Walsh, Catherine. (2005). "(Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad". En: Catherine Walsh (ed.), *Pensamiento crítico matriz (de)colonial*. Quito: UASB/Abya-Yala.

Capítulo 17

NOTAS PARA *CORAZONAR* LA PERFORMANCE COMO UNA PRÁCTICA PEDAGÓGICA DECOLONIAL

Daniel Brittany Chávez

Y ahí está el problema. Te pusiste a buscar
un camino que no existe. Había que hacerlo.
—El Viejo Antonio

Que yo soy como la caña que crece en la inmensidad.
— "La caña", canción jarochera

Camino por las calles de San Cristóbal de las Casas, en Chiapas, México, rumbo a enseñar una clase sobre decolonialidad, performance y corazonamiento (Guerrero Arias, 2010) en Moxviquil Centro de Formación para la Sustentabilidad (un centro alternativo educacional y también centro ecológico diseñado para la educación superior de jóvenes indígenas). Es una clase de niños jóvenes de comunidades indígenas de Chiapas que se llama Gestión de Conocimiento. Ha sido una clase que enseño cuando la maestra principal me invita o cuando está fuera. Dentro del marco de esta clase practicamos ejercicios de performance y pensamientos insurgentes sobre decolonialidad y conocimiento. El conocimiento se crea a través de la práctica corporal, con la idea de implementación comunitaria, las tres semanas que estos jóvenes pasan en sus comunidades al mes. Es la quinta vez que trabajo en este centro. En este caminar de la mañana también ando senti-pensando mi práctica

artística-pedagógica de performance: performance como pedagogía y pedagogía como performance (La Pocha Nostra, 2015).[177] Siento una profunda sensación de grandeza mirando las montañas verdes de Moxviquil, mientras que la brisa fresca y el sol cálido pasan por mi cuerpo. Ante estas montañas me siento infinitamente pequeño, una sensación que nunca quiero perder. Mirando estas selvas verdes me doy cuenta que en este lugar voy recolectando pedazos de mi alma.[178] Me siento incompletamente completo. Es uno de los pocos lugares en el mundo que me causa esta sensación, hasta este momento de mi corta vida. Lloro… de triste alegría. Tiemblo… piel de gallina.

Presencia performera agarra su fuerza de esta sensación de grandeza. La presencia es uno de los ejes centrales de grandes performerxs potentes, algo que es casi imposible enseñar, pero sí se puede activar, adquirir y entrenar.

En el caracol encuentro el sentido de mis raíces…
raíces hechas de memorias ancestrales
de telarañas moviendo en espirales.
Hogar, Raíz, Movimiento

Llegué a vivir a Chiapas en 2014. Mi relación con este estado del sur de México comenzó en 2007. En 2014 decidí por una relación-convivencia más duradera. Chiapas me jaló y brinqué al abismo, entregándome a un proyecto de vida compuesto por el activismo, la performance y el pensamiento crítico, buscando una coherencia existencial. Aprendí

177 En mi tiempo como integrante principal de la tropa La Pocha Nostra (ya dos años), he aprendido mucho sobre esta confluencia entre pedagogía y performance. Junto con miembrxs de la tropa he dado talleres en Costa Rica, Tijuana, Alemania, Barcelona, Vancouver, Toronto y Brasil, entre otros lugares en los cuales intentamos crear comunidades de diferencia donde todxs pueden sentir la confianza de tomar riesgos con sus cuerpos, mostrar sus sensibilidades y expresar sus políticas. Son estas prácticas que siguen dándome enseñanzas y pautas para mi propio pensar-hacer pedagógico-performativo.

178 En una entrevista con Tanya E. Duarte para mi tesis doctoral, ella me enseñó que los lugares en que vivimos y en que viajamos estamos colectando pedazos de nuestras almas. Estoy de acuerdo con ella y aprendí que Chiapas es uno de estos lugares para mí.

a no tenerle miedo al miedo. Aprendí que el riesgo de vivir es el riesgo de morir, a veces no de formas esperadas; una vez que asumimos esta realidad, las puertas de humanización se abren. Voy humildemente tejiendo un textil de arte-vida para pedagógicamente andar en pequeños rincones donde encuentro razones de ser y estar en el mundo. En este textil dibujo y desdibujo historias de vida creando un espiral de colores, sabores, olores, sensaciones, ruidos y cuerpos. Chiapas terminó siendo un lugar de varios "campos" de trabajo para mí, pero principalmente ha sido un hogar, un reposo, un *locus* de enunciación geopolítica, una geopolítica que atraviesa mi vida. Es desde *este* territorio que anuncio y contemplo mi praxis. Y es desde este territorio que tejo un proyecto de vida con rebeldías. Rebeldías que corren en contra de la prudencia de la "profesionalización" disfrazada de superioridad moral, tanto en el arte como en la academia. Mi deseo, en lugar de constantemente confrontar los poderes opresores y violentos (lo cual es desgastante y distrae del trabajo), es construir *un camino otro.* Es un camino que me enseña cómo caminar *en* el andar. Es un camino que se construye sin saber si el próximo ladrillo que necesito va a estar ahí para pisar. Cuando no está, fabrico un pedazo de adobe para sostenerme mientras busco el próximo ladrillo. Planto el ladrillo, brinco encima del hueco y sigo. Esta precariedad no es ningún sacrificio, sino un compañeroa de vida; mi compañeroa de viaje más leal.

> *Voy escarbando huellas en la arena…*
> *huellas que crean cortesitos en la piel*
> *gotitas de sangre marcan el camino*
> *líneas que me dirigen hacia las olas del mar*
> *que no cesan ni un momento…*

En este ensayo poético trazo el inicio de una ruta pedagógica decolonial de mi praxis de performance. Como acto político, he optado por solo entrar en conversación con ejemplos, performances, aprendizajes y palabras desde adentro y con otros artistas y prácticas artísticas con las cuales tengo un lazo afectivo y/o una asociación estética-política. Recurro a ellos como un desmontaje de cómo estoy pensando la performance y mi praxis. En todo caso, *todos* son artistas que han pensado su

práctica a profundidad. No citar teóricos clásicos de performance es una decisión pedagógica-política; insisto, más bien, en pensar al lado de otrxs creadorxs-teóricos que habitan mi entorno y que ahora forman parte de mi práctica corporal-espiritual. Nos retroalimentamos, lamemos las heridas de unx al otrx cuando nos cruzamos y creamos teoría desde la práctica. Así. Además, me esfuerzo por pensar en cómo decolonizar la noción de "estudios" de performance y, a la vez, confrontar las problemáticas de encierre características del disciplinamiento académico del Norte Global. Quisiera señalar *genealogías muy otras* desde las prácticas y los planteamientos artísticos.[179]

Existe otra inquietud que alimenta este ensayo: la cantidad de personas a las que he enseñado en talleres de performance con miedos profundos de poner o exponer sus cuerpos de manera política o explícita porque tienen que mandar su aplicación para permanencia universitaria o por el miedo de perder sus trabajos. Desde la pedagogía del performance, esta triste dificultad me ha hecho reflexionar seriamente sobre diferentes poderes opresores con la intención de "disciplinar" el saber y el cuerpo. Entrar en las posibilidades performativas corporales de saber-sentir abre otro camino. Mis motivos son *otros* y las normas que sigo no son normas sino *andares.*

Prefiero participar en el mundo como abridor de caminos en lugar de vivir una vida disciplinada y preformulada con una carrera segura. Requiere y ha requerido una lucha constante y trabajo arduo no quedar en el mundo de las ideas puramente cerebrales y olvidar las otras funciones del cuerpo. Requiere ir hacia adentro y sacar movimiento y consciencia corporal desde ahí. Las obras surgen desde este adentro, pensadas desde las políticas y acontecimientos actuales. ¿Cómo puede

179 Es también importante señalar que he tenido el gran honor y fortuna de tener varios colegas que han tomado interés en mi trabajo y en mis planteamientos artísticos, y han decido escribir sobre ellos para sus tesis de maestrías y doctorados (algunos siguen en proceso). He decidido responder a las personas que les interesa un diálogo descolonizado donde me siento entre amigxs e interlocutores, donde el objeto de estudios son las ideas y los discursos compartidos. Este lado también es esencial para descolonizar la performance como estudio y práctica.

la performance ser una intervención en un horizonte decolonial y una práctica pedagógica de atravesamientos múltiples?

En este ejercicio performativo entrelazo la poesía, la reflexión crítica teórica pedagógica y un archivo viviente de selectas imágenes de dos performances mías recientes: *Quisieron enterrarnos… no sabían que éramos semilla* (2014) y *FOSA: Transfeminicidio* (2014). *Quisieron…* fue una obra hecha el día antes de mis veintisiete años, con el videoasta Javier Escudero (Chile), sobre las desapariciones forzadas de Ayotzinapa y las otras violencias estatales y de género en todas las Américas en 2014. *FOSA* fue una obra motivada por mi tránsito de género en el contexto social mexicano y latinoamericano de las crisis de las múltiples violencias de género. Deseaba resaltar los cuerpos minorizados que olvidamos como cuerpos trans* las lecturas fáciles que damos a quiénes vivimos con el riesgo de violencia como fantasma siempre-presente al romper con el estatus patriarcal y binario.[180] Estas dos obras en particular requirieron mucho de mí, tanto a nivel físico, como al respecto de lo psicológico, psíquico y espiritual. Cada obra fue creada desde la idea del cuerpo del performerx como un cuerpo social plenamente entregado a los procesos sociales que lo afectan. Al trabajar así, me abro a un sinfín de vulnerabilidades, las cuales sigo manejando desde el feminismo, la espiritualidad y la decolonialidad en particular. Así, cada propuesta lucha hacia un desenganche de los poderes modernos de la matriz colonial. Cada propuesta deja mi cuerpo y mente distintos para siempre y ojalá que también tenga este efecto, de alguna manera u otra, en quienes dialogan y experimentan con este trabajo.

Respuestas y propuestas diseñadas por necesidad…
necesidad de pensar el mundo desde la poesía
necesidad de dejar que mi corazón siga latiendo en compás
¿puede una obra de arte ser más devastadora que la realidad?
Un mundo derrumbándose, ladrillo por ladrillo

---

180 “Trans” con asterisco representa las posibilidades infinitas de habitar y ser un cuerpo y una persona transgénero. Encajan todas las posibilidades, tanto de intervenciones corporales y ninguna, como decisiones de vida, formas de vivir el género en un espectro sin limitar lo “trans” a discursos normados y fácilmente definidos.

entre la estética y las velas, encuentro políticas de la vida
¿Por qué arrastrarme cuando puedo correr?

La propuesta de pedagogía decolonial de Catherine Walsh (2013) se me hace muy urgente para poder pensar la performance como otro elemento de praxis en esta línea de pensamiento. Hay dos puntos claves que me permiten indagar en la pedagogía decolonial: movimientos serpentinos que provocan pedagogías de acción (2013: 24-25) y prácticas construidas de momentos políticos actuales (2013: 63-64). Allí pongo mis pies, cierro los ojos, respiro y empiezo. Una pregunta esencial y complementaria sale de estas articulaciones de la pedagogía decolonial: ¿cuál es el rol de la performance como práctica e insurgencia de intervención y liberación? Esta pregunta sirve como trasfondo de todo lo que hago, es decir, ir mucho más allá de las etiquetas disciplinarias para tener otra modalidad y otras temporalidades para pensar y crear.

La coherencia de este andar se me escapa y luego se me revela…
coherencia perfecta no existe
la ruta está en el agua, en los ríos, en los lagos… en lo que fluye
se escapa como tierra seca entre manos cansadas
se nos escapa a la humanidad
¿el arte puede rescatarnos?

Regina José Galindo (2015) en su entrevista "El arte no cambia el mundo" con Artishock, habla sobre múltiples factores en la vida artística y en particular para quienes van contra corriente de los campos y del reconocimiento. Ella afirma:

> Que te vaya bien, que te vaya mal, que te reconozcan, etcétera, es otra cosa, pero tú te puedes reconocer como artista sin necesidad de pasar por una universidad ni de ganarte ese título profesional, ni de que otro te reconozca. Es una cuestión de intencionalidad individual. No tengo problemas con la forma en que cada quien soluciona su trabajo. En mi caso lo tengo muy claro y es lo que tú dices: yo utilizo herramientas del activismo en mi trabajo. Pero no lo hago intencionalmente. De hecho te digo "herramientas del activismo" porque así se le podría llamar (Galindo, 2015).

Esta articulación de cómo decidir, vivir e identificarse como artista más allá de quién está mirando o validándote es esencial para sobrevivir,

espiritualmente y emocionalmente, en este tipo de trabajo. Si la performance se estableció en el mundo occidental como forma interdisciplinaria de expandir las capacidades de arte, parte del trabajo de ella, yo diría, es luchar en contra de los cánones que la quieren encerrar. Sobrevivir y crear por razones no motivadas por dinero ni reconocimiento es una lucha constante de precariedad y desilusión. No seguir las reglas neoliberales del mundo del arte y esperar vivir de ello es un asunto al cual debería dedicar otro escrito. Por tanto, es importante mencionar algunos otros ejemplos de artistas pensando de manera parecida. Un artista joven mexicano, Felipe Osorino (2015), en su nuevo proyecto para 2016: "Campos del dolor", también afirma lo que se podría considerar como "afectividades negativas". Las considero sumamente importantes y necesarias para enraizar estos tipos de propuestas político-artísticas. Él dice:

> He decidido dejar de nombrar mi trabajo como "arte de performance" pues concibo que mi propuesta debe ser entendida como algo parecido a "arte expandido" o en las palabras que yo he escogido "Arte Vivo", se trata de un proyecto que planeo llevar acabo de ahora en adelante que no conoce limitaciones, esquemas o reglas. Estoy cansado del mundo del arte en sus formas más convencionales, me ha decepcionado en muchas ocasiones, aquellos que una vez sostenían sus ideales y buscaban el cambio y la revolución hoy se encuentran en un espacio de comodidad absoluta, sin tomar riesgos, viviendo de manera hipócrita siendo incoherentes entre su forma de actuar en el mundo y los discursos que proyectan (Osorino, 2015).

Así, la performance y las incoherencias del "mundo del arte" y los artistas que lo componen encuadran las formas de crear, de una manera que limita mucho diálogo, libertad y política. La noción del mundo del arte es una falacia. Las palabras de estos dos colegas-artistas son importantes porque no se sienten victimizados por estos sistemas ni por quien decide quién va adentro y quién queda fuera. Me identifico con ellos. Son dos artistas que, de sus propias maneras, tienen reconocimiento internacional pero participan en la construcción de otro andar. Trabajan con sus propias debilidades, cuerpos, emociones complejas y viven cada detalle de sus vidas políticamente enraizados. En buscarnos, con nuestras diferencias, en lxs que estamos afuera o en los márgenes de

la legibilidad *mainstream*, formamos pequeñas comunidades efímeras para vernos y retroalimentarnos.

Al navegar la poesía y la experiencia vivida de mis performances y sus entornos como método de caminar, pedagógicamente ando en una ruta de decolonial. Es un camino para toda una vida y más. El trabajo es luchar "hacia", nunca pensar que habrá una llegada. La performance es otro escenario pedagógico para el "aprendizaje, desaprendizaje, reaprendizaje, reflexión y acción" (Walsh, 2013: 29). Entiendo la performance aquí como un acto ritual de duración del cuerpo. Duración se puede entender de distintas maneras y desde distintas temporalidades. En mis obras, significa los momentos de empujar el cuerpo más allá de los momentos difíciles y/o incómodos hasta llegar a otro lugar.

Mi praxis individual me ha permitido seguir trabajando mis preocupaciones políticas en el mundo, pero mis decisiones estéticas y fiscalidades, citan, de manera constante, todos mis colegas y mentores, maestros del camino. Curiosamente, estos artistas y colegas (como el ejemplo de Felipe Osorino) muchas veces deciden que la palabra "performance" es inadecuada para describir su práctica. Caminando con ellxs también pienso que mi práctica más bien se expresaría de otra forma, tal vez como *memorias socio-corporales transtemporales.* Ni el discurso para nombrar ni el cuerpo para sentir son suficientes para explicar estas prácticas, pero al entretejer sus corazonamientos de esta manera, ojalá que ayuden en la construcción de caminos.

Como última consideración, retomo la idea de "corazonar" de Patricio Guerrero Arias, como un movimiento afectivo y principal de la performance. Guerrero (2010) define "corazonamiento" de la siguiente manera:

> Hoy sabemos que existimos, no sólo porque pensamos, sino porque sentimos, porque tenemos capacidad de amar. Por ello, hoy se trata de recuperar la sensibilidad, de abrir espacios para *Corazonar* desde la insurgencia de la ternura, que permitan poner el corazón como principio de lo humano, sin que eso signifique tener que renunciar a la razón, pues de lo que se trata es de dar afectividad a la inteligencia (2010: 89).

Esta sensibilidad de sentir desde la insurgencia de la ternura es una manera de abrir el camino de la afectividad como inteligencia corporal. El corazonar como parte de la praxis de performance significa para mí decidir actuar y crear desde lo que nos mueve. Diría que es el alma del artista, por lo menos del artista que aspiro ser. Al responder al mundo, mil cosas se mueven por dentro. Las obras nacen de este sentir y este sentir se trasmite al crear. Desde aquí también pretendo afectar a los demás y desde aquí articulo mi praxis, pedagógicamente andando, aprendiendo del camino.[181]

Quisieron enterrarnos…No sabían que éramos semilla…

¿Cómo plantar semillas sembrando muertes constantes… continuas?
Vivimos entre las fantasmas…
Las muertes del panóptico colonial
Los susurros que escuchamos no son de locura
Son señales que somos vivos aún
Que nuestros muertos quieren su comunicación con el mundo
Su presencia nos recuerda que están…que estamos…que seguiremos siendo…

Esta obra comenzó con sentir el desespero comunal en México ante la desaparición forzada de los 43 normalistas de Guerrero. Días después del evento, el pueblo entero de San Cristóbal, junto con las comunidades zapatistas, bajaron al centro de la ciudad en la Plaza de la Resistencia. Miles y miles de personas marchamos y denunciamos este terror del estado. En ningún otro movimiento masivo he sentido este temblor del corazón al sentir la llegada de cada brigada de jóvenes, adultos y ancianos. En ese momento sabía que era mi responsabilidad como artista-actor social crear una respuesta-interrogación-acción sobre las violencias que intersectaban este momento de violencia acumulada y extrema. Decidí, entonces, poner mi cuerpo en este andar.

---

181 En otra parte he pensado y teorizado "la ternura radical' juntx con una compañera de vida, Dani d'Emilia. Este término, iniciado dentro de la pedagogía de La Pocha Nostra y elaborado por nosotrxs desde el transfeminismo y la decolonialidad, puede ser leído en *Hysteria Revista* aquí: http://hysteria.mx/ternura-radical-es-manifiesto-vivo-por-dani-demilia-y-daniel-b-chavez/.

Esta obra nació como un rito cumpleañero para también reconocer el privilegio de vivir otro año de vida y poder decidir, desde la creación, *cómo* denunciar muertes injustas por todo el continente. En el mapa invertido de las Américas que cubre mi espalda entera (hecho en performance también como marca-tatuaje), veintisiete agujas entraron en los lugares más afectados por la violencia extrema en el continente. Un altar a los cuarenta y tres me rodeaba. Una vez puestas las agujas, veinte y siente cortes con bisturí fueron hechos al lado de cada aguja. Luego, las agujas fueron sacadas mientras la sangre se derramaba por las Américas… por mi espalda… algunas líneas corriendo por los cortes, otras por las agujas. Después de la inserción de las primeras cinco agujas (todas fueron para Iguala, en Guerrero), dejo de sentir dolor. El ardor se convierte en calor que irradia por mi cuerpo. En ciertos momentos vuelo a sentir el momento de inserción y mi cuerpo se tensa. Entre menos te preparas para el dolor, menos lo sientes.

La relación con el dolor en el arte de la performance tiene una larga trayectoria y varias interpretaciones que vienen de distintos campos de pensamiento. Aquí también deseo resaltar mis decisiones político-corporales de trabajar con el dolor. Sería muy fácil dar una lectura del trauma o del masoquismo como una razón por la cual trabajar desde el dolor. Yo pienso más bien en la contradicción del dolor como fuente de sanación y cuidado del cuerpo. He llegado a esta forma de pensar por mi propia experiencia extensiva con la medicina china en los últimos cinco años, en particular para sanar y cuidar mi cuerpo. Entre más dolor siento más sanación y recuperación corporal he experimentado y vivido. Claro, esta medicina en particular requiere de conocedores del cuerpo para no causar daño con el dolor, aunque el daño y el dolor no siempre están vinculados. Descolonizar el uso del dolor en performances, entonces, significa pensar desde las vísceras. Es romper con la noción de que la piel es una superficie y verla más bien en toda su porosidad.

La sangre corre fría por mis venas cuando
el mezcal ya no calienta
cuando el frío ya no da aliento
cuando ya no hay más que decir…

abro… me abro… me abres al…
penetrar la capa dura que llevamos afuera
abrir…me abrí…nos abres…
intentos de protegernos ante nada que nos pueda proteger

Figura 1
Quisieron enterrarnos… (I)



Imagen por Nelly Cubillos

La moralidad del dolor parece grande
ante un placer-dolor metafórico, seguidor de este camino…
cuando la realidad es imposible de tragar
imposible de sentir… y de no-sentir
lo garantizado son las contradicciones
¿si sentimos más, dejaremos de adormecernos?
Sentimos tanto que ya no queremos sentir...
hay que gritar
cuando nos atrevemos a caer en la sensación explícita, alguien tendrá la culpa…
que no queríamos, entonces quién tiene la culpa…

Figura 2
Quisieron enterrarnos… (II)



Imagen por Nelly Cubillos

Vela, veladora, vela veladora…
la oscuridad se ha convertido en luz fugaz
Yemayá sabrá guiarnos
si nos dejamos abrir al camino
ante esta tremenda soledad
de este destino sin retorno

destrucción escogida, decidida, perseguida
ni una roca por dónde esconder

Figura 3
Quisieron enterrarnos… (III)



Imagen por Efraín Escencio Cedillo

Soledad | Dolor | Rabia | Duelo. ¿Puede el dolor corporal en el cuerpo individual-social ser una fuente para procesar un dolor colectivo?, ¿puede el dolor abrir puertas de sanaciones múltiples? Estas preguntas son preguntas abiertas que me encaminan en estos procesos de performance. Encuentro que uno de mis maestros más grandes de la vida ha sido el dolor. El dolor es fuente de la poesía. En el proceso de corazonamiento encuentro necesario cierto alejamiento de lo literal de las cosas para poder abrazar la fuerza en la vulnerabilidad y la fragilidad. En el arte, me interesa lo que me enseña mi cuerpo y los otros cuerpos al hacer, al sentir, al abrirse y exponerse al mundo.

Figura 4
Quisieron enterrarnos… (IV)

Imagen por Nelly Cubillos

Lo que el cuerpo nos enseña es lo que enseñamos al cuerpo. Al hacer, nuestro cuerpo aprende sus límites, sus capacidades y supera sus propios límites para llegar a otro plano. Aprender hasta dónde puede llegar el cuerpo también es otro permitirnos llegar a plano de consciencia. Me interesan estas afectividades "negativas" —las no bonitas, no limpias, no perfectas, no coherentes, no clasificables. Corro hacia ellas y me abro a este abismo. El peligro es caer, quedarse a vivir ahí o abrirnos sin saber o poder cerrar. Abrir el cuerpo es abrir el alma también cuando permitimos que estas partes estén en sintonía. Entonces, al mover el cuerpo a aprender otro límite de dolor y capacidad de sentir, transmitir y canalizar, la tarea del performerx desde adentro es volver a cerrar. Volver a cerrar nunca es volver atrás.

FOSA: Transfeminicidio

Al encarnar una masculinidad otra, no hegemónica y no binaria, sigo asumiendo un privilegio masculino cuando "paso" por un varón. En ciertos lugares como San Cristóbal de las Casas he sido muy afortunado al no sentir violencia contra mi ser por este tránsito y esta encarnación corporal transgénero. Miradas, confusiones y preguntas no matan. Voy solo a una hora de San Cristóbal, a una ciudad más grande como Tuxtla Gutiérrez y siento las miradas amenazantes: esas de querer hacerme daño… esas de querer erradicarme del planeta. Aprendo lo que es vivir en contra de la norma. Cuando despertar cada día se vuelve política. Esta obra nació de la sensación de realmente sentir estos momentos en mis huesos. De huir de situaciones donde sentí peligro. De aprender que mi físico y mi tránsito son razones suficientes para querer eliminar mi existencia. Mientras las posibilidades de asesinato para mujeres trans se han comprobado como mucho más altas que otros grupos, al vivir como transgénero en el mundo —entre más queremos descolonizar el género— se corre un riesgo altísimo. En FOSA confronto mi miedo de muerte a ser visiblemente trans* y la precariedad sociocultural y colonial de vivir como persona trans* en Abya Yala.

Me encuentro en una realidad abrumadora…
un bosque hecho para cuentos de hadas
espuma, neblina, nubes gruesas… espuma, neblina, fuego
arde dentro de mí el olor de cuerpos quemados
de cuerpos tumbados, desollados, no-rescatados
de cuerpos desechos de la humanidad, la sociedad, la, la, laaaaaa…

Escribo para aquellxs que son el *target*, que nacen en medio de fuego cruzado, subordinadxs a los márgenes, teniendo terror a los baños del colegio, lxs que odian las mañanas y el desayuno forzado. Para lxs que quieren hacer de su vida una obra maestra, morir como Ana Mendieta, Única Zürn o Fred Herko, saltar en el vacío. Volar (Osorino, 2012).

Este fuego cruzado que cita Osorino, también es encontrarse en el fuego cruzado dentro del mundo moderno/colonial y violento, y en rutas hacia la humanización de la existencia. Vivir la vida como una obra maestra significa buscar esta poesía terrible, esta estética peligrosa y dolorosa, y perder el miedo al miedo. Es entrar en el ojo de las tormentas descontroladas sin saber por dónde ni cómo vas a salir. Es arte que se ansía por incomodar o perturbar y que tampoco está hecho para el entretenimiento. La realidad es más espantosa que un ritual performativo hecho para vislumbrar.

En "FOSA: Transfeminicidio" tomé un sedante fuerte que me regaló mi doctora en San Cristóbal. Fui al cerro en las afueras de la ciudad con un equipo de La Botica Facb de Tuxtla Gutiérrez y una troca.[182] El acompañamiento de este equipo fue esencial tanto por mi cuidado físico como por la acción. Encontramos un lugar bien aislado de piedra, tierra y árboles, tomé el sedante y me acosté entre dos piedras enormes con un cinturón de castidad encima de mis genitales y mis pechos aplastados con una venda. En el cinturón de castidad se lee: "Virginidad garantizada: aprobado por Dr. Polasky. Protector de castidad". Una vez

182 La Botica Facb es La Botica Fundación de Arte Contemporáneo, un grupo de artistas jóvenes que coordinan y manejan el Festival de Posporno en Tuxtla Gutiérrez, en Chiapas, México (en donde participé en 2014). Trabajan performance y arte visual desde las políticas actuales.

casi dormido, me volcaron un kilo de tripas de animales. Me quedé en este hueco por un par de horas. Al medio despertar no pude caminar solo. Me quedé hecho polvo el resto del día y por una semana después.



Figura 5
FOSA: Transfeminicidio (I)



Imagen por Moysés Zúñiga Santiago

Muchos transmasculinos frecuentan el uso de la venda para aplastar sus pechos para poder "pasar" como masculino. Al poner la venda cito esta realidad que la mayoría de las veces no decido usar por tener pechos pequeños. El cinturón de castidad sirvió para resaltar el control del cuerpo biológicamente mujer como propiedad y al mismo tiempo, pensar en el extremo del uso de un producto arcaico antiviolación —una técnica de guerra en contra de cuerpos femeninos y/o cuerpos femeninos que no mantienen una norma heteropatriarcal/colonial. El sedativo sirve para el uso cotidiano para violación y violencia en la vida de noche en todas partes del mundo. Como alguien que nunca ha perdido el control de mi cuerpo, decido poner mi cuerpo en este lugar y confiar en la gente que me acompaña. Me rindo, suelto, voy. Al usar estas supuestas contradicciones

en mi cuerpo, junto con tripas crudas de animales, deseo retar la noción de la visibilidad como algo siempre positivo. Hay estrategias que tenemos que honrar cuando se trata de la visibilidad para poder decolonizar la mirada. Encarnar una existencia trans* no es simplemente ser una cartelera ambulante sin consecuencias. Esta performance quería lidiar con todo esto y sus paradojas y complejidades.

A veces nos damos cuenta como todo podría desaparecer de un momento al otro…
la fragilidad… amigx fiel, leal, siempre presente
muero, varias veces al año
muero, varias veces al mes
muero, varias veces a la semana
muero… cada día… estoy muriendo
pero la muerte secuestrada de los procesos naturales de mi cuerpo…
para esto no podemos prepararnos
nunca… jamás…
como sería si encontraran nuestros cuerpos
desechados
tirados
como tratan los animales…
muero…

¿Será la poesía la única preparación para la muerte?
Frío, cálido y frío otra vez
no sé con qué taparme para quitarme este frío insuperable
respiración retada…
inhalo, exhalo…
inhalo menos y exhalo con tos
¡ayúdame!
Me ahogo… no sé quién soy…
duermo, escucho, duermo…
¿Dónde estamos?
¿Será un portal a otra consciencia?
Duermo… ¿cuándo despertaré?

Figura 6
FOSA: Transfeminicidio (II)



Imagen por Moysés Zúñiga Santiago

Figura 7
FOSA: Transfeminicidio (III)



Imagen por Moysés Zúñiga Santiago

Se dice que el vientre es el segundo cerebro
el vientre masculino y femenino… y ninguno de ellos
parece ser la amenaza más grande a la humanidad
todxs quieren legislar en contra de él
el vientre
como la marea
lo que entra no sale… lo que sale no entra
sálvame de la locura cerebral
sálvame de la violencia patriarcal

Figura 8
FOSA: Transfeminicidio (IV)



Imagen por Moysés Zúñiga Santiago

Desaparezco…
entre las rocas y las malas hierbas
desaparecemos
entre el deseo del bien contaminado por el mal
desaparecemos
entre la sangre y la miel
será el perro que me encuentra
¿el humano verdadero?

Notas poéticas finales

Deseo despertar inquietudes, ansiedades, fantasías y rabias. Deseo, al caminar, encontrar otros caminantes por el camino. Deseo, en las largas recuperaciones psíquicas y espirituales, encontrar la sanidad en la locura. Deseo, entre lágrimas, encontrar las carcajadas. Deseo, entre abrazos cargados, encontrar lo liviano. Deseo, entre rocas y amargura, encontrar suavidad y ternura. Deseo, al entrarle al miedo, romper el miedo… quebrar el miedo, deshacer el miedo.

Caminar hacemos con el cuerpo, pero a veces quedamos flotando en algún lugar híper-intelectualizado y el cuerpo queda algunos pasos atrás. El trabajo, la lucha, el andar, el hacer, existe en poner el cuerpo en frente. Pensar la mente holísticamente con el cuerpo y dejar la creatividad fluir por este organismo. No busco ni perfección, ni respuestas, ni el camino perfecto, sino otro andar. Este andar me va enseñando… este andar me va enseñando… cómo volar.

Corazón de mariposa…
llévanos con el viento
con el agua
con el aire, a veces violento… a veces suave…
levanto la mano hacia arriba
y camino
sigo caminando…

Referencias bibliográficas

Chávez, Daniel Brittany y Dani d'Emilia. (s.f.). "Ternura radical es…". En: *Hysteria Revista*. [Disponible en: http://hysteria.mx/ternura-radical-es-manifiesto-vivo-por-dani-demilia-y-daniel-b-chavez].

Duarte Chávez, Tanya. (2015). Entrevista personal, 12 de junio de 2015.

Galindo, Regina José. (2015). "El arte no cambia el mundo". En: *Arti Shock: Revista de Arte Contemporáneo*. [Disponible en: http://www.artishock.cl/2015/07/15/regina-jose-galindo-el-arte-no-cambia-el-mundo].

Guerrero Arias, Patricio. (2010). "Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes para construir sentidos otros de la existencia". En: *Calle 14: Revista de Investigación en el Campo de Arte*, vol. 4, nº 5, pp. 83-95.

Osorino, Felipe. (2012). "Pensamiento puñal". [Disponible en: http://pensamientopunal.tumblr.com].

———. (2015). "Los campos del dolor. Proyecto de arte vivo". En: *Hysteria Revista*. [Disponible en: http://hysteria.mx/los-campos-del-dolor-proyecto-de-arte-vivo].

Subcomandante Insurgente Marcos. (2002). "Fiesta de la Rebeldía. [Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2002/2002_10_12.htm].

Walsh, Catherine. (2013). "Introducción: lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos". En: Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir, y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya-Yala.

Capítulo 18

PEDAGOGÍA Y (DE)COLONIALIDAD

Walter Mignolo y Rolando Vázquez

Esta conversación entre Walter Mignolo y Rolando Vázquez es un momento de una conversación más larga que comenzó en San Cristóbal de las Casas, a inicios de enero de 2010, al culminar el Segundo Festival Mundial de la Digna Rabia (diciembre 30 y 31 de 2009, 1 de enero de 2010). Fue en ese primer capítulo de la conversación que tuvimos la idea de comenzar una Escuela Decolonial de verano para contribuir a que la mecha de la digna rabia no se apague. Por varias razones que no vienen al caso enumerar, propusimos hacerlo en Middelburg, Países Bajos, bajo el techo del University College Roosevelt y con la colaboración del Centro de Estudios Globales y Humanidades de la Universidad de Duke. El primer capítulo de la Escuela se escribió en junio-julio de 2010, a seis meses de la conversación en Chiapas. En el verano de 2016 se escribirá el séptimo capítulo. La conversación entre Rolando y Walter no se ha detenido desde entonces. La experiencia de cada año mantiene la conversación para el siguiente y las dos semanas en las que convivimos con colegas, amigxs y estudiantes, es un festival, efectivamente, de emociones y razonamiento, de convivialidad comunal y de continuidad conversacional.

La conversación es una de las experiencias humanas fundamentales. Cuando la conversación se interrumpe llega la violencia. Mantener la conversación amenazada por las violencias estatales, económicas, mediáticas, epistémicas y sus instituciones en las que se habla pero no se

conversa, es una tarea primordial de la opción decolonial. La conversación que sigue es un botón de muestra de lo que ocurre en Middelburg y que esperamos siga ocurriendo.

Walter: Rolando, estuvimos conversando tú y yo en estos días que los seis años de la Escuela Decolonial de verano en Middelburg (Países Bajos) es en sí misma un sostenido proyecto de pedagogía decolonial. Es decir, no hablamos solo sobre, o introducimos, la opción decolonial, sino que el acto mismo que sostiene y el hacer de y en la Escuela de verano es decolonial. Platiquemos y recordemos cómo comenzó el proyecto y la experiencia de estos seis años.

Rolando: A mí me queda más y más claro que el proyecto de la escuela en Middelburg está marcado por su nacimiento. ¿Recuerdas el Seminario Internacional de Reflexión y Análisis, en diciembre de 2009 y enero de 2010 que convocó el CIDECI-Unitierra Chiapas? Fue ahí en esa localidad de esperanza y autonomía en donde inicia esta conversa y el proyecto de la escuela. Middelburg, donde trabajo, es uno de los principales centros de la esclavitud en el continente europeo. De ahí vino la necesidad de abrir un curso que asumiera el reto de hablar sobre la historia local de los centros esclavistas y que al mismo tiempo sirviera para vincular la crítica interna a la modernidad con el pensamiento decolonial. Por un lado, tenemos la crítica interna que surge de la experiencia de las guerras y el genocidio en Europa, mientras que la crítica decolonial se arraiga en la experiencia de deshumanización de la colonialidad, en eventos tales como la esclavitud.

El nacimiento entorno al CIDECI nos dio, hoy me doy cuenta, el *ethos* que marcaría estos seis años de vivir la decolonialidad como reto pedagógico. El *ethos* del CIDECI ha orientado nuestro quehacer, está presente en las experiencias que hemos vivido y de las que hablaremos más adelante.[183]

183 Para quien Raymundo Sánchez Barraza y su filosofía pedagógica no le sea familiar, aquí una entrevista con él: [http://www.inmotionmagazine.com/global/rsb_int_esp.html].

Walter: Efectivamente, el puntapié inicial fue la distinción entre las críticas eurocentradas a la modernidad y las críticas decoloniales sobre las que conversamos precisamente en nuestro encuentro en Chiapas. Es así que los dos primeros años fueron dedicados al tema de la esclavitud y el holocausto. El objetivo fue mostrar la conexión entre estos dos genocidios y su lugar en el patrón o matriz colonial de poder, a la vez que poner de relieve las dos trayectorias críticas, la autocrítica moderna y posmoderna de la modernidad y las críticas decoloniales de la modernidad y la posmodernidad. La esclavitud y el holocausto nos permitieron esa doble entrada por dos razones, fundamentalmente, 1) la Escuela de verano se inició en Europa y 2) Middelburg es una ciudad montada sobre el comercio de africanxs esclavizadxs. Este doble recorrido —el de la comercialización de africanxs esclavizadxs y la expulsión de lxs judíxs de España en el siglo XVI— nos daba también los puntos de apoyo para reflexionar sobre el imaginario salvacionista fundador de la idea de modernidad y su inseparable lado oscuro, la deshumanización y violencia para sostener el imaginario de una elite que controla el poder de decisiones, sea la iglesia de ayer, el nazismo del siglo pasado, la Troyka y la OTAN en estos días. Ahí trazamos el mapa conceptual e histórico de la modernidad/colonialidad que le da el perfil a la Escuela de verano y a nuestra pedagogía.

Rolando: Sí, venía de una reflexión muy simple, entorno a reconocer a la crítica interna y al pensamiento decolonial como pensamientos situados en experiencias históricas distintas. Por un lado, está el reconocer al pensamiento crítico occidental como fuertemente marcado por el holocausto europeo, en el que apareció con toda claridad la conexión entre modernidad y deshumanización. Por otro lado tenemos la esclavitud moderna/colonial como una experiencia histórica fundante del pensamiento decolonial, como el momento que marca la dominación de la lógica de la mercancía global, la lógica de la ganancia sobre la vida humana, como la experiencia que revela con crudeza la dispensabilidad de la vida dentro del orden moderno/colonial. El conjugar la esclavitud y el holocausto con la historia local de Middelburg, nos permitió construir una cabeza de ariete para insertar el pensamiento decolonial en el corazón de Occidente.

Hablemos del por qué la decolonialidad no cabe en los marcos disciplinares de la universidad occidental y de cómo el curso se ha estructurado a través de un reflexionar en grupo.

Walter: Hay varias maneras de entrarle a este asunto. ¿Cómo se respondería a esta pregunta si se tratara de pedagogía sociológica o histórica del arte o biología? En estos casos la enseñanza consiste en transmitir información sobre el pasado de la disciplina y de las formas o métodos de investigación en estas áreas. El objetivo es formar sociólogos o biólogos o historiadores del arte. La pedagogía consiste en mantener compartimentos estancos.

En nuestro caso, y comenzando por el concepto mismo de la colonialidad del poder o matriz colonial del poder, se requiere entender cada dominio del patrón o matriz (epistemológico, económico, estético, religioso, racial y sexual, político, etc.) en relación con todos los demás. De modo que la pedagogía decolonial requiere primero entender en qué consiste y cómo trabajar la colonialidad. Y para ello las disciplinas son insuficientes. Esta es una dimensión.

La otra dimensión es que las disciplinas escolarizan, entrenan los cuerpos para ser expertos en la disciplina, mientras que la pedagogía decolonial más que formar expertxs tiene como objetivo restablecer relaciones humanas. Lxs estudiantes que vienen a nuestros cursos, aunque sean pre-graduadxs, están ya enganchados en alguna disciplina. La cuestión entonces es que aprendan a servirse de las disciplinas para entrar en el pensar y hacer decolonial más que servirse de las disciplines para hacer de la colonialidad (o aún la decolonialidad) un objeto o tema de estudio. ¿Pues desde qué perspectiva se estudiaría la colonialidad o la decolonialidad? Un estudio sociológico de la colonialidad no es necesariamente decolonial. Pero una investigación de la sociología sería decolonial en la medida en que contribuiría a aclarar las complicidades de la sociología con la colonialidad del saber. En realidad, sería un análisis decolonial de la colonialidad del saber. La sociología sería un caso particular de un tema más amplio que abarca todas las disciplinas en

la organización occidental del saber. Este tipo de análisis es al mismo tiempo una contribución a la decolonialidad del saber.

Por eso no hablamos de estudios decoloniales sino de pensar y hacer decolonialmente. Esto lo hemos platicado bastante tú y yo estos años, que lo que hacemos en Middelburg es provocar a reflexionar (pensar y emocionar) sobre nosotrxs mismxs, es decir, que a los participantes en los seminarios no se les invita a que *sepan*, a que adquieran conocimientos, sino a que *reflexionen* sobre lo que significa para ellos *entender* de qué manera la colonialidad del poder (patrón o matriz colonial de poder) lxs/nxs maneja. Es decir, una vez que comienzan a reflexionar sobre dónde están ellxs en la matriz colonial de poder, puesto que no hay afuera desde el cual se le pueda observar, entonces a partir de ahí todo lo que aprendan *sobre* el mundo se reflejará en ellos mismos, desatándoles de las ideas que tienen sobre lo que significa conocer y aprender. Se trata, siguiendo la experiencia de la Universidad *Amawtay Wasi* (Ecuador), de aprender a desaprender para volver a aprender. En la primera parte del sintagma está la dimensión analítica de la decolonialidad, en la segunda la dimensión creativa y prospectiva: el desenganche y el comienzo de estar en el mundo de otra manera; sentir, pensar y razonar decolonialmente. Es decir, con conciencia crítica de los mecanismos de la colonialidad del poder y de las dimensiones y posibilidades de desengancharse de aquellas esferas que más nos tocan.

Lo que quiero decir es que la sociología (y podríamos tomar cualquier otro caso, como la biología, la economía, los estudios literarios) remite a una disciplina mientras que la sociedad remite al objeto de la disciplina. De modo que la colonialidad podría ser objeto de la sociología o de la historia, pero la colonialidad no es objeto de la decolonialidad. La colonialidad es el patrón de poder que nos gobierna y por tanto la comprensión decolonial de la colonialidad nos conduce a la búsqueda de procesos de desenganche y liberación. La colonialidad es un concepto decolonial. Y al serlo transforma el concepto imperial de modernidad en la dupla modernidad/colonialidad, y esta dupla es también un concepto decolonial.

¿Vos como lo ves?

Rolando: Es importante poner énfasis en la decolonialidad como quehacer, como verbalidad y no como objeto de estudio, poner énfasis en el hacer decolonialmente. Yo diría que es un cambio de orientación que se puede realizar dentro de cualquier disciplina; así como nosotros usamos el marco de la universidad y la forma del curso de verano, cambiando la orientación. Estamos aquí hablando de la pregunta central: ¿conocimiento para qué y para quiénes? Las disciplinas canónicas están dirigidas en su práctica a reproducir el privilegio epistémico de la modernidad eurocentrada. Son disciplinas al servicio de una visión objetivizante del mundo, al servicio de las formas de representación y de apropiación de la modernidad. Yo creo que lo que nosotros estamos haciendo es reorientar el uso de esos conocimientos, ya no para reproducir el orden moderno-colonial, sino para denunciarlo, hacerlo humilde y para acompañar la emergencia de los otros saberes, de las otras formas de habitar y hacer mundo. Por ejemplo, aunque la universidad ha sido el instrumento por excelencia para reproducir el privilegio y la hegemonía epistémica de la modernidad, nosotros hemos habitado su espacio para reorientarlo hacia el proyecto de la decolonialidad. También la necesidad de desengancharse de los marcos disciplinares ha estado vinculada a la búsqueda de formas que contrarresten la separación entre el sentir y el pensar.

La presencia continua de artistas en el curso ha hecho que la decolonialidad no solo se enseñe como teoría, sino que tome la certeza que nace de una vivencia compartida. Lxs artistas con sus cuerpos rebasan los límites de la textualidad y conmueven nuestro pensar. Nos ayudan a reconocernos fracturados dentro de la modernidad/colonialidad, que deja de ser una abstracción y toma la evidencia del vivir. Otro elemento que vale la pena mencionar: en el ambiente enrarecido de la corporativizacion de la universidad, en el que se ha mermado la reflexión crítica, son lxs artistas quienes han asumido hoy la difícil tarea de abrir formas radicales de reflexión en el marco y en los bordes de las instituciones.

Es interesante notar que la Escuela de verano también surge en paralelo con la discusión sobre las estéticas decoloniales, discusión que

ha alimentado nuestro caminar. ¿Podrías comentarnos cómo nace el debate de las estéticas decoloniales y cómo se vincula a la necesidad del senti-pensar decolonial?

Walter: Curiosamente la Escuela decolonial de verano en Middelburg la empezamos en el junio de 2010 y la muestra y taller "Estéticas decoloniales" se presentó en noviembre de 2010 en Bogotá. Los detalles del surgimiento de las estéticas decoloniales los hemos comentado por escrito en otros lugares.[184] Lo importante para recordar aquí es el momento en que surge la pregunta sobre la colonialidad de la estética, es decir, qué rol cumple la estética en la colonialidad del saber, la colonialidad del ser y cómo se relaciona con la colonialidad económica del poder y la colonialidad política del poder.

Dicho esto me gustaría enganchar tu pregunta con el tema que venimos discutiendo: las disciplinas y la opción decolonial. La escolarización disciplinaria prescinde de la racialización y la sexualización de los cuerpos. Esto es, de la clasificación racial y sexual en la que todos estamos metidos. Nadie escapa a la clasificación racial y sexual. Tanto quien clasifica como quien es clasificado estamos en la matriz o el patrón. No hay afuera de la modernidad/colonialidad, esto es, del patrón colonial de poder. Todos estamos en ella, en distintos roles y funciones. La epistemología del punto cero (Castro-Gómez 2005) no está fuera del

184 Estas conversaciones comenzaron en el Doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, creado y dirigido por Catherine Walsh. Adolfo Albán Achinte insistía en la dimensión estética desde el comienzo (Adolfo pertenece a la primera generación del doctorado). En mi experiencia, fue en julio-agosto de 2009 cuando me encontré, como profesor del doctorado, con seis o siete de los veintidós participantes de ese año interesados en la estética. Surgió ahí la pregunta específica: el lugar de la estética en la matriz colonial de poder. En ese grupo estaba Pedro Pablo Gómez, que en ese momento dirigía *Calle 14. Revista de Investigación en el Campo del Arte*, publicada por la Academia de Bellas Artes de Bogotá [http://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/c14/search/search]. De ahí surgió la idea de organizar un evento, exhibición y taller en Bogotá, lo cual se realizó en tres salas en noviembre-diciembre de 2010 [https://www.youtube.com/watch?v=HDRfAkffeuM]. De ahí en más, se multiplicaron las personas y eventos explorando la estética/*esthesis* decolonial.

patrón, sino que es constitutiva de él. Por eso, decolonialmente no hay modernidad sin colonialidad, *ergo*, modernidad/colonialidad.

Vistas así las cosas, la ampliación de cuotas de estudiantes y profesores indígenas y afrodescendientes es simplemente una cuota. Las disciplinas privilegian la formación y escolarización disciplinaria sobre la educación de las personas (profesores y estudiantes). La pedagogía decolonial va en otra dirección. Enfatiza la emocionalidad sobre la racionalidad, la historia personal sobre los principios y métodos disciplinarios. A menudo lxs estudiantes dicen o preguntan cómo usar la decolonialidad en sus disciplinas. Nosotros les decimos que es al revés. Puesto que las disciplinas son las guardianas de la colonialidad del saber, la decolonialidad del saber implica un cambio de dirección, un vuelco en la geografía de la razón que comienza a prestar atención a la colonialidad de la emoción. La decolonialidad significa desprenderse de la colonialidad, por tanto, la pregunta es cómo usar las disciplinas para avanzar proyectos decoloniales y no cómo usar la decolonialidad para avanzar proyectos disciplinarios.

Cuando hablamos de artistas en este contexto, no hablamos del rol social moderno definido como tal, sino de otro tipo de "artista," artistas decoloniales. *Ars* en la lengua latina remite a la dexteridad para hacer algo, el saber hacer, mientras que *poiesis* en la lengua griega refería el hacer. De *poiesis* se deriva "poética" y de *ars* se deriva "arte". Pero para que *ars* (habilidad para hacer) y *poiesis* (hacer) lleguen a significar arte y poética, se necesita de un hacer y una conceptualización especial: esos discursos son la poética en la Grecia antigua y la estética en la Europa de la segunda modernidad, la Ilustración.

Rolando: ¿Y cómo explicarías la emergencia del "artista decolonial" en confluencia con la "*aesthesis* decolonial"?

Walter: El o la artista decolonial tiene que lidiar con estos programas y de-programarse. De igual manera, el pensar decolonial nos enfrenta con la poética y la estética, y debemos reprogramarnos para pensar la *aesthesis* decolonial en vez de la estética moderna, postmoderna o

altermoderna. Es decir, la decolonización de la poética y la estética es el camino o un camino para liberar la *aesthesis* atrapada por la filosofía. Arte y *aesthesis* decolonial se complementan, a la vez que la liberación de la *aesthesis* sobrepasa el ámbito del arte y la estética (moderna, posmoderna o decolonial) y abarca toda la esfera de los sentidos (lxs poetas intuyeron esta dimensión al hacer de la sinestesia una figura retórica de la poesía). En el vocabulario de la neurofisiología, hoy, "sinestesia" (del griego συν- [*syn-*], "junto", y αισθησία [*aisthesía*], "sensación") remite a la asimilación conjunta o interferencia de varios tipos de sensaciones de diferentes sentidos en un mismo acto perceptivo.

En primer lugar, el arte (y me refiero al espectro "artístico" a partir el siglo XVIII que va acompañado de una filosofía particular, que es la estética moderna de Kant) es una actividad que atraviesa la técnica y pone en primer lugar los sentidos. De ahí la palabra "*aesthesis*" que, al invocar los sentidos, nos conduce a privilegiar la emocionalidad sobre la racionalidad. Si bien esta tendencia actual sitúa la emocionalidad sobre la racionalidad no es privilegio de la decolonialidad; la decolonialidad atiende a la colonialidad de las emociones y no solamente a su biología y a su psicología. Esto es, los diseños imperiales que controlan las emociones son un asunto que pre-ocupa el pensar y hacer decolonial. Al escribir "colonialidad de las emociones" estamos sacando el emocionar del ámbito uni-versal, puesto que si todos los sistemas nerviosos vivientes nos emocionamos, el tipo de emocionalidad es local e histórica. La colonialidad de la emoción surge junto a los otros aspectos constitutivos del patrón o matriz colonial de poder. Así que en este ámbito la decolonialidad implica comprender esos diseños y desengancharse de ellos. Lxs artistas decoloniales nos llevan en esta dirección.

Rolando: Quisiera detenerme en algo que mencionaste más arriba, específicamente la cuestión de cómo la educación hegemónica prescinde de la racialización y de la sexualización de los cuerpos. Justamente uno de los problemas centrales que yo veo en el sistema educativo privado o estatal es que impulsa un conocimiento *sobre* el mundo. Es un conocimiento que supone la separación entre el sujeto y el objeto, y que

se dedica a describir la realidad "objetivamente", es decir, como una serie de objetos clasificables y manipulables. Todas las ciencias que emanan de los sistemas de la modernidad están avocadas a reducir el mundo de la vida a una realidad objetiva, clasificable y por tanto manipulable e incluso producible. Es la transformación del mundo en un objeto de apropiación, de consumo al mismo tiempo que se afirma la posibilidad de hacer del mundo un artificio.

Hay algo más que sucede en esta empresa de la reducción del mundo a ser un objeto de la presencia, y es que este mundo-objeto/artificio supone un sujeto separado de su mundo. El sujeto producido por estos sistemas de saber es un sujeto individualizado que se relaciona con el mundo como exterioridad y que se concibe a sí mismo como centro de la realidad. Es la formación y reproducción del antropocentrismo. Y no solo eso, en esta conciencia del saber moderno del mundo como objeto, el sujeto ideal de conocimiento se convierte él mismo en abstracción. La norma del sujeto cognoscente es el individuo autocentrado que permanece sin nombrar, que nunca aparece en el saber ni en el quehacer del mundo sino como ausente, como abstracción. La masculinidad del saber moderno se expresa como abstracción encarnada, como la mirada que ve sin jamás ser vista (Haraway, 1995), como el punto cero del que hablamos más arriba (Castro-Gómez, 2005), el punto de observación abstracto que reduce el mundo a ser un objeto de su percepción autocentrada. Este sujeto cognoscente que es producido por los sistemas del saber moderno, tiene como su arquetipo una masculinidad que se posiciona como abstracción, es lo que yo llamo la abstracción encarnada. Mirar y relacionarse al mundo como objeto, o como serie de objetos, supone un sujeto abstracto desencarnado, desenraizado. Todo esto para explicar que los sistemas del saber propios de la modernidad/colonialidad suponen un sujeto abstracto y miran al mundo desde la abstracción, como si fuese una serie de series de objetos y sistemas ordenables, clasificables, manipulables. Las disciplinas del saber en su abstracción se anteponen al senti-pensar, al saber que viene desde el cuerpo, desde la encarnación. Cuando se percibe el mundo desde el cuerpo, el mundo ya no es un objeto a la mano, sino que uno es parte del mundo, nuestro

cuerpo y nuestro devenir es mundo. Cuando se mira la modernidad/colonialidad desde el cuerpo de las oprimidas, entonces aparece la racialización y la colonialidad de género.

El feminismo decolonial, y —en particular el trabajo y la presencia de María Lugones en el curso de verano— ha sido fundamental para anteponer al saber abstracto y sistémico del mundo, un saber y un pensar el mundo desde los cuerpos sometidos al orden moderno/ colonial. La mujer racializada y animalizada, es la mujer que ha sido denigrada. Ellas son la alteridad radical del estándar de la masculinidad abstracta y normativa de la que hablábamos. Mujeres representadas e incorporadas al sistema como seres inferiores, sometidas a la racialización y la animalización para negarles así la socialización, que queda reservada para el hombre y la mujer modernos, como nos ha mostrado Lugones. Al convocar la experiencia de estas mujeres racializadas y animalizadas, el feminismo decolonial nos muestra una visión del poder que ya no mira al poder desde los sistemas abstractos del saber. Es una visión que en su mirar se desengancha de la abstracción objetivante propia del saber dominante. Pensar el orden moderno/colonial desde el género y la raza nos lleva a una visión exógena al territorio epistémico de la modernidad, nos da una visión decolonial que es capaz de percibir el orden del poder desde la vulnerabilidad de los cuerpos que han sido sometidos, violados, consumidos en la formación histórica de la modernidad. La vulnerabilidad se vuelve el lugar desde el cual la colonialidad deja de ser concepto, toma cuerpo y se funda en la experiencia histórica de los oprimidos. La vulnerabilidad, el testimonio de la violencia históricamente vivida, es para mí el principio de certeza del pensamiento decolonial. No es pues un pensamiento que se disputa en el orden del discurso, sino que se enraíza en la colonialidad como experiencia históricamente vivida.

Voy entonces al rol de la *aesthesis* en la Escuela de verano. Quisiera hacer esto a través de un ejemplo para no alargarme mucho. Voy a hablar de Fabián Barba, el artista ecuatoriano dedicado a la danza que ha estado presente con nosotros. Fabián no solo nos ha enseñado a través de la reflexión teórica cómo la normatividad de la modernidad euro-

centrada se expresa en la danza contemporánea. Fabián nos ha compartido su experiencia de vida y a través de la danza misma, su lucha y su tránsito hacía una práctica decolonial. Él percibió en su cuerpo la violencia de la normatividad que está implícita en la noción de danza contemporánea. Fabián se dio cuenta que la noción de contemporaneidad era una forma de imponer la superioridad de la estética de la modernidad sobre las otras danzas. Solo quién alcanza el reconocimiento de la "contemporaneidad" es aceptado como un artista de nuestros tiempos. Al desplazarse del mundo de la danza en Quito al mundo de la danza en Bruselas, Fabián pudo ver cómo las estructuras de poder moderno/colonial estaban gobernando su práctica, su cuerpo y su deseo por acceder a la "contemporaneidad".

Fabián le dio carne, por decirlo así, a la crítica del tiempo moderno/colonial que yo he venido reflexionando (Vázquez, 2009 y 2014). El espacio en el que se ejerce el poder de la modernidad, su poder sobre la apropiación y representación de la presencia, está íntimamente vinculado a la reducción de la realidad al presente siempre ya vacío. En la modernidad, la realidad se reduce a la superficie de la presencia y el tiempo queda reducido a la cronología.

Fabián, en su práctica, busca desengancharse de esta cronología vacía de la modernidad, busca liberarse de la contemporaneidad como normatividad y lo logra, desde mi punto de vista, encarnar en su danza otras temporalidades. Su danza, si bien no es ajena al vocabulario corpóreo ni a las técnicas de la danza contemporánea, ejerce una temporalidad relacional. Es una danza que no busca la novedad abstracta de la contemporaneidad, sino la re-emergencia. Es una danza que se desengancha de la abstracción de la contemporaneidad. Hace de la presencia el momento del florecimiento de una transmisión de las formas de sentir el mundo que le preceden. La temporalidad relacional es capaz de fracturar la cronología abstracta, el presente vacío de la modernidad. El diálogo con Fabián me ha llevado a pensar que la decolonialidad anuncia ya el fin de la contemporaneidad.

Walter, ya recorridos el feminismo y la *aesthesis* decolonial, por qué no volvemos al tema de la educación. ¿Cómo ves tú la tarea del curso de verano que se da en el marco institucional de la universidad, en relación al pensamiento de Illich del que hemos conversado? Aquí te dejo una cita de Illich en su introducción a *La sociedad desescolarizada*: "al alumno se le 'escolariza' de ese modo para confundir enseñanza con saber, promoción al curso siguiente con educación, diploma con competencia, y fluidez con capacidad para decir algo nuevo" (Illich, 2006: 191).

Walter: Las pedagogías decoloniales sobrepasan la esfera de la universidad, pero también de la escolaridad pre universitaria (escuela primaria y secundaria) e incumbe a todas las esferas del vivir y en lo comunal. Aprendimos de Iván Illich a distinguir escolaridad (entrenamiento) de educación (aprender a vivir en el vivir desde que nacemos); esa es la sociedad des-escolarizada. El problema es que la escolaridad colonizó la educación en el sentido de aprender a vivir en el vivir mismo.

Veamos la continuación del párrafo que citas. Aquí el pensamiento y la sintaxis doble de Illich en cada semi frase muestra sin equívocos la retórica de la modernidad (la promesa) y el descontento de la colonialidad (las consecuencias):

> Al alumno se le "escolariza" de ese modo para confundir enseñanza con saber, promoción al curso siguiente con educación, diploma con competencia, y fluidez con capacidad para decir algo nuevo. A su imaginación se la "escolariza" para que acepte servicio en vez de valor. Se confunde el tratamiento médico tomándolo por cuidado de la salud, el trabajo social por mejoramiento de la vida comunitaria, la protección policial por tranquilidad, el equilibrio militar por seguridad nacional, la mezquina lucha cotidiana por trabajo productivo. La salud, el saber, la dignidad, la independencia y el quehacer creativo quedan definidos como poco más que el desempeño de las instituciones que afirman servir a estos fines, y su mejoramiento se hace dependiente de la asignación de mayores recursos a la administración de hospitales, escuelas y demás organismos correspondientes.

Con este resguardo en manos, recordemos la etimología de la palabra "educación". Proviene del sustantivo latino *educationis*, derivado de *educare*: educar, criar, alimentar. Esta palabra se formó mediante el

prefijo *ex*- "fuera" y el verbo *ducere* "guiar" o "conducir", originado en el indoeuropeo *deuk*. Por su parte, el verbo "educar" procede del latín *educare* y aparece en el *Universal vocabulario de latín en romance*, de Alfonso de Palencia, en 1490.

En cambio "escolaridad" pertenece a otro linaje semántico de donde se derivan *scholar* y *scholarship*. En castellano sería "académico/a", que pertenece al linaje de palabras asociadas a la "academia", institución de educación superior. Muy distinto a la "educación como crianza" que en inglés sería *nurturing*. "Crianza" remite al aprender del vivir en el vivir mismo. Leanne Simpson (que vimos en 2015 en la Escuela de verano) lo formula en otro vocabulario, hablando de "la pedagogía de la tierra" (Simpson, 2014). Es toda una tendencia filosófica y pedagógica en las primeras naciones de Canadá. Es una pedagogía decolonial que emana de las memorias y experiencias de lo que ellos llaman "colonialismo de asentamiento" (*settler colonialism*), distinta a la nuestra. Nuestras memorias y experiencias coloniales no son las de los pueblos originarios, sino de nuestros ancestros europeos, criollos y mestizos en América, que implantaron e implementaron la colonialidad. Hay pues diferentes formas vivenciales en la pedagogía decolonial. La escolaridad es la educación moderna y de modernización y desarrollo dirigida por los ministerios de educación que debería llamarse "ministerios de escolarización".

Estas reflexiones están involucradas en lo que hacemos en Middelburg. Aunque la mayoría de lxs participantes no provienen de América Latina, y aquellxs que asisten en general habitan en otros países. De modo que lo que hacemos presupone encuentros con lxs participantxs en los que todxs somos conscientes que la escolaridad nos *escuela*, es decir, nos regula y nos adapta como profesionales y como personas. La escuela nos escolariza para que queramos ser lo que los diseños de la modernidad quieren que seamos, el "querer ser" de Kusch (1977). Si nos liberamos de la escolaridad —es la tarea educativa de las pedagogías decoloniales mostrarnos el camino del desenganche—, entramos en el camino de aprender a ser (como nos educó el proyecto Amawtay Wasi). Illich entendió muy bien estas diferencias. Su mudanza de Nueva York

a Cuernavaca le permitió comprender en ese momento (finales de los 60) que el proyecto de modernización y desarrollo era complementado por el proyecto de escolarización, el de formar expertos y expertas para la modernización y el desarrollo, mas no para la educación del vivir en el vivir en plenitud y armonía (que últimamente se debatió en torno a *Sumak Kawsay* (kichwa) y *Suma Qamaña* (aymara).

Rolando: Sin duda la crítica de Illich a la educación y ver cómo su pensamiento sigue vivo en proyectos como la Universidad de la Tierra en Oaxaca ha sido para mí de gran inspiración. Gustavo Esteva, miembro fundador de la Unitierra, ha mostrado con contundencia cómo la escuela ha sido el instrumento del Estado para oprimir y denigrar los saberes de las comunidades.[185] Las instituciones educativas han jugado un papel central en la colonización de las subjetividades y de los imaginarios, es decir, en la destrucción de la pluralidad de formas de vida que no son instrumentales para el Estado y el capital, o más bien para todo el orden moderno/colonial.

Hay que subrayar que, el que nosotros estemos realizando este curso en el marco de la universidad, no quiere decir que las pedagogías decoloniales ni que el conocimiento decolonial tengan que pasar por la universidad. Muy por el contrario, yo tengo la certeza que el conocimiento decolonial es y ha sido una realidad fuera de las instituciones. Los "otros saberes", los saberes que han sido avasallados por las instituciones de la modernidad/colonialidad son los saberes decoloniales, que están produciendo y siendo producidos en los espacios de lucha y de re-existencia de comunidades y colectivos en todo el planeta y con una gran intensidad en Abya Yala.

Es cierto que el mundo universitario es nuestra posicionalidad, la de nosotros dos, y es ella la que nos enfrenta con el gran reto de poder usar las estructuras institucionales y ponerlas al servicio de la decolonia-

185 Gustavo Esteva conecta la palabra educación con el capitalismo, es decir, con la modernidad/colonialidad. La palabra educación ingresa en el vocabulario moderno en el siglo XVII [https://www.youtube.com/watch?v=NTi_Ws6MzDk].

lidad. ¿Cómo confrontar la complicidad de la universidad con la modernidad/colonialidad, particularmente con la colonialidad del conocimiento y de la subjetividad? El que estemos situados en el mundo universitario no nos coloca en ningún tipo de vanguardia ni al frente de la lucha, debemos evitar caer en el sueño de los autodenominados "intelectuales orgánicos". El tiempo de la arrogancia del intelectual capaz de iluminar y dirigir el mundo con sus análisis y sus utopías ya ha pasado. Nuestra posición es sin duda una de responsabilidad ante instituciones como la universidad que continúan perpetuando formas de opresión. Pero no es una posición que pueda ni deba reclamar para sí la centralidad del devenir decolonial. Desde mi punto de vista, nos toca hacer un acompañamiento comprometido. Esta posición requiere que resistamos la idea de la universidad como centro de comprensión y representación del mundo. Es necesario colocar a la universidad en una posición más humilde, una posición de escucha de las luchas, de los saberes que han sido denigrados, de los saberes emergentes. Es una tarea de acompañamiento que no reclama para sí ninguna centralidad ni vanguardia histórica.

Walter: Las pedagogías educativas (no escolares) decoloniales no están marcadas por "nuevas alianzas" (Prigogine y Stenger, 1986) entre el arte y la ciencia, entre las ciencias sociales y las humanidades, sino por la urgente necesidad de *desaprendernos* (desaprender y desengancharnos) de todo aquello que las tradiciones cívicas y académicas europeas, por medio de sus figuras canónicas y sus seguidores locales, imponen a través de la escuela, la universidad y el Estado. Si es necesario hablar de cosmopolitanismo, lo que correspondería aquí sería hablar de *localismo cosmopolita*[186] o cosmopolitanismo decolonial, puesto que el kantiano es cosmopolitanismo moderno y el de Ulrich Beck es cosmopolitanismo posmoderno. Al convertirse las ex colonias en localidades equivalentes a la localidad europea donde hoy se formulan proyectos de humanidades poshumanas arraigadas en la historia local y provincial de Europa, es urgente no caer en la trampa de que Europa creó el problema y tiene las soluciones. Europa ya no puede tener las soluciones de los problemas

186 Ver: [http://www.localities.kr/sub_pg/img/1.pdf].

que ha creado basándose solo en "la tradición académica y cívica europea" (Braidotti, 2013: 183). Lo poshumano no es sino un imaginario regional que supone que alguien fue humano, mientras que el resto del globo fue descalificado de la humanidad y todavía hoy estamos presos de la deshumanización de al menos tres cuartas partes del planeta. Para este sector de la población, la pedagogía decolonial es irremplazable para afirmar el imaginario del humanismo decolonial. Tal imaginario estaría destinado a mostrar el barbarismo de un concepto de humanidad que deja fuera de ella tres cuartas partes de lxs habitantes del planeta. Así, el racismo fue construido por los mismos actores que construyeron los conceptos de humanismo y humanidad y por quienes hoy lo reproducen (reproducción a la que contribuye el concepto de poshumano). Los trabajos de Sylvia Wynter son aquí de enorme importancia en paralelo a la arrogancia eurocéntrica del poshumanismo estilo Braidotti (2013).[187]

Rolando: Para mí el problema con el "poshumano" es que pierde de vista la relacionalidad, se convierte en una proyección de la vida humana mediada a través de las tecnologías de comunicación y de la biotecnología. Es una comprensión que busca entender la mutación antropológica que están viviendo lxs habitantes de las sociedades del consumo, en las que lo "humano" ya no se puede separarse con claridad de sus mediaciones digitales y biotecnológicas. Es un proyecto que sin duda tiene su relevancia dentro de la historia de la crítica eurocentrada de la modernidad y que está alumbrando, dentro de este universo de inteligibilidad, el fin de lo "humano" como categoría auto-contenida. Sin embargo, la tarea de la decolonialidad es otra. Si bien coincidimos en que la idea del "ser humano" del renacimiento ya no es sostenible, nuestras razones son otras y más importante aún, nuestras respuestas son radicalmente opuestas. Mientras el pensamiento de lo "poshumano" apunta al futuro de la vida mediada por las tecnologías digitales y genéticas, la decolonialidad apunta a la liberación de las formas de

187 Ver el libro recientemente editado por Katherine McKittrick, con una larga entrevista a Sylvia Wynter (*Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis.* Durham: Duke U. Press, 2015).

vida que fueron erradicadas o, en el mejor de los casos, denigradas por el gran proyecto de "humanidad" de la modernidad/colonialidad. Hoy cada vez aparece con más claridad que el horizonte de esperanza de la decolonialdad viene a través de la emergencia, de la re-existencia de los mundos relacionales, de la comunalidad como forma de vivir en el mundo y de hacer mundo.

Ya es tiempo de ir cerrando la conversa, que de por sí es interminable. Walter, nos podrías compartir un poco cómo tu análisis de la enunciación se ha traducido en una pedagogía en la que el alumno debe volverse consciente y pensar desde su lugar de enunciación. Creo que esto es lo que nos ha permitido pensar la colonialidad a partir de las experiencias de estudiantes de todos los continentes, lo que ha sido enormemente enriquecedor.

Walter: Verdad que esto da para largo, pero seré breve aquí. Lo podemos ligar con algunas observaciones que hicimos más arriba sobre el emocionar y el sentir. Si, como tu explicaste más arriba, nos concentramos en lo representado o el campo de la representación, bloqueamos la enunciación tanto por parte de quien *representa* (la epistemología del punto cero) como la nuestra misma. Lo representado nos absorbe, nos enajena y no nos deja ver el qué, quién, cuándo, para qué y por qué enuncia. Nos absorbe nuestra enunciación, nos ajena de nuestra enunciación. De modo que una estrategia de la educación es invitar a lxs estudiantes a que por un lado analicen la enunciación a partir de lo enunciado y que al hacerlo reflexionen sobre su propio sentir y emocionar. El ejercicio de escribir una carta para articular conceptualmente el proceso de aprendizaje pone en primer plano la enunciación de lo que se enuncia. Es un ejercicio que le da a lxs estudiantes una experiencia distinta a la del ensayo o la monografía académicos y liga su emocionar a su decir. De ahí el vuelco decolonial del razonar emocionando, lo cual me lleva a la convicción de que no es posible "decolonizar X, Z o B" si no se comienza por decolonizar "la enunciación de X, Z o B". Esto es, no es posible decolonizar lo enunciado (X, Z o B, economía, estado, estética, clasificación racial y sexual, etc.), si no comenzamos por la enunciación

(las enunciaciones) que han construido y mantienen X, Z o B. Pienso que cuando lxs participantes intuyen este vuelco, comienzan a entender y a sentir la colonialidad que lxs domina y comienzan a intuir lo que decolonialidad significa para ellxs. De ahí que todos los años tengamos risas y llantos en la última reunión cuando ellxs comentan sus cartas.

Bueno, Rolando, yo hice la primera pregunta. A ti te toca cerrar.

Rolando: Cuando lxs participantes del curso comienzan a reflexionar siendo conscientes de su lugar de enunciación, de pronto se descubren implicados en la modernidad/colonialidad. Descubren que la herida colonial la llevan dentro. Se abren hacia un pensar comprometido en tanto se reconocen enraizados en algún lugar dentro de la tensión entre modernidad/colonialidad, en algún lugar entre el sufrimiento y la vulnerabilidad, y entre el privilegio y la arrogancia. Se dan cuenta que el pensarse en el mundo ya no es un asunto de promoverse en el mercado de las identidades, en la superficie de la performatividad. En vez de mirarse en la *selfi* —como se mira el consumidor autocentrado— aprenden a voltearse hacia sus pies, a sentir dónde están parados; descubren su proveniencia, se descubren enraizados en un mundo que les precede. Se cae entonces el cinismo autorreferenciado de la crítica interna de la modernidad, el cinismo del individualismo, del culto al yo, ellxs se descubren nosotrxs, se descubren implicadxs en el orden moderno/colonial, en las heridas coloniales que siguen abiertas en nuestro presente. Saberse con los pies en la tierra ancestral que nos precede es ser comunidad, es recuperar la posibilidad de sanar y de construir un mundo en el que quepan muchos mundos.

Walter, inevitablemente quedaron muchas palabras en el tintero, pero la conversa está abierta y seguirá floreciendo.

Referencias bibliográficas

Braidotti, Rosi. (2013). *The Posthuman.* Cambridge: Polity Press.
Castro-Gómez, Santiago. (2005). *La hibris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Haraway, Donna. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* Madrid: Cátedra.

Ilich, Iván. (2006). “La sociedad desescolarizada”. En: Iván Illich, *Obras reunidas.* México: FCE.

Kusch, Rodolfo. (1977). *Pensamiento popular e indígena en América.* Buenos Aires: Hachette.

Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers. (1986). *La nouvelle Alliance. Métamorphose de la science.* Paris: Gallimard.

Simpson, Leanne. (2014). “Land as Pedagogy”. En: *Decolonization. Indigeneity, Education, and Society*, vol. 3, nº 3. [Disponible en: http://decolonization.org/index.php/des/article/view/22170].

Vázquez, Rolando. (2009). “Modernity Coloniality and Visibility: The Politics of Time”. En: *Sociological Research Online*, vol. 14, nº 4.

(2014). “Colonialidad y relacionalidad”. En: M. E. Borsani y P. Quintero (eds.), *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo.* Neuquen: Educo-Universidad Nacional del Comahue.

Capítulo 19

PENSAR, SENTIR Y HACER PEDAGOGÍAS FEMINISTAS DESCOLONIALES
Diálogos y puntadas

Carmen Cariño, Aura Cumes, Ochy Curiel, María Teresa Garzón, Bienvenida Mendoza, Karina Ochoa y Alejandra Londoño

En el mes de julio de 2015, en la ciudad de Oaxaca de Juárez-México, las autoras del presente ensayo tuvimos la oportunidad de compartir —junto a otras colegas como Yuderkys Espinosa, Breny Mendoza, Alejandra Aravena y María Lugones, también integrantes del Grupo Latinoamericano de Estudios Formación y Acción Feminista, GLEFAS— un espacio de reflexión con el propósito de tejer, desde nuestras diferentes experiencias y trayectorias, muchas veces contradictorias y en tensión, un telar en el cual dibujar varios caminos a recorrer y preguntarnos si era deseable y posible hacerlo juntas. Fueron días intensos, con tardes de sol y noches de lluvia, en los que los diálogos nos interrogaron sobre: ¿cómo llegamos algunas a asumirnos como feministas descoloniales? ¿Cómo otras han construido un posicionamiento político en disputa con aquel? ¿Qué es lo que entendemos por colonialidad, racismo, capitalismo y su relación con el proyecto feminista que estamos interesadas en construir? ¿Cuáles han sido las respuestas transformativas frente a ello, las distancias, cercanías y posibles coaliciones entre nosotras, con otras feministas y con otros movimientos sociales? ¿Cuáles son los privilegios y la forma como los mismos nos habilitan para “hablar” y “escuchar”?

Allí, en esa casa generosa donde vivimos algunos días, construimos condiciones para pensar, debatir, desarmar y co-construir los argumentos —siempre preliminares— que hoy algunas de nosotras presentamos en este ensayo polifónico, a propósito de la tarea conjunta de pensar, sentir y revisar el hacer de nuestras "pedagogías feministas descoloniales". En consecuencia, este ensayo tiene esa vocación: la de ser una conversación entablada desde contextos diferentes, lugares diversos, experiencias múltiples y apuestas que no siempre convergen, las cuales, no obstante, se anudan en la propuesta de trenzar nuestros hilos, por medio de la reflexión sobre preocupaciones concretas en torno a un mundo de sentido complejo, donde aspiramos a un diálogo también complejo que contenga y produzca ecos en nosotras mismas, en los movimientos y apuestas de las que somos parte y donde quiera que exista la posibilidad de escucha.

Así que hemos organizado nuestra exposición en cuatro apartados a manera de puntadas. En la primera puntada el hilo enlazador es la producción de saberes, sus contextos y apuestas políticas con relación a un diálogo entre la heterogeneidad de saberes, el cual es condición para la no repetición de ejercicios colonizadores sobre nosotras mismas. En la segunda puntada el hilo enlazador es la necesidad de pluralizar la enunciación cuando de feminismos descoloniales se trata, pues como todo campo de producción de conocimientos, proyecto de utopía y acción política en su interior existen diferentes posicionamientos, debates, coaliciones y negociaciones. En la tercera puntada el hilo enlazador está compuesto por un grupo de premisas básicas que hemos construido en el diálogo a propósito de las experiencias y caminos que hemos recorrido las autoras, en el quehacer feminista y descolonial, y que siguen siendo objeto de reflexión, crítica y transformación. En la cuarta y última puntada hablamos de algunas iniciativas que identificamos, en este momento, como propuestas de pedagogías feministas descoloniales en marcha, desde esa experiencia situada a la que hacemos mención, pues consideramos que estos haceres implican ya una producción de conocimiento posicionado desde las resistencias, radicalidades y rebeldías.

Primera puntada: apostar por el diálogo entre la heterogeneidad de saberes

La primera puntada de nuestro tejido la da Aura Cumes, indígena kaqchikel de Chimaltenango, Guatemala, quien inicia pensando sobre qué condiciones requerimos para tejer horizontes comunes —tangibles, mas no aparentes— nosotras, mujeres con diversas historias, identidades políticas, orígenes y aportes diferentes, lo que supone "un ejercicio de crítica permanente de nuestros postulados y acciones políticas", apostando a que "el conocimiento es acción y reflexión, es emoción y racionalidad, es cuerpo e intelecto, es un ir y venir, es tensión y reelaboración. Este punto puede ser simple y ordinario pero está en la base, tiene que ver con la revisión y reconformación de las relaciones de poder entre nosotras" (Aura). En este sentido, en un artículo colectivo publicado en el libro *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Yuderkys Espinosa, María Lugones, Karina Ochoa y Diana Gómez sostienen que se trata de una necesidad "avanzar en la producción de una conciencia de opresión, desnaturalizando el [propio] mundo instituido y opresivo para recuperar la esperanza de que se puede ser y habitar el mundo de otra forma y crear responsabilidad ante ello" (Espinosa *et al.*, 2013: 412).

"Las mujeres indígenas y negras —afirma Aura— como todas las mujeres, hemos hecho historia con nuestras comunidades y pueblos desde siempre, aunque para el activismo político y las ciencias sociales estuvimos invisibilizadas. Cuando 'aparecimos' a los ojos de las ciencias sociales, en tantos casos, se nos ha presentado como sujetas discapacitadas para pensar y hablar sobre nosotras mismas y, al mismo tiempo, proponer visiones críticas sobre los regímenes de poder que dan forma a las sociedades que habitamos. Ver con insignificancia los saberes y los procesos reflexivos de las mujeres indígenas y negras, reconfirma que no nos es reconocido un lugar en la construcción del conocimiento legítimo. A lo sumo, las ciencias sociales y la antropología dominantes nos han otorgado una condición de materia prima, que se argumenta o se ejerce, tantas veces, con cinismo. Esto es muy común para una Latino-

américa cuyas instituciones dedicadas a la generación del saber, manifiestan escaso compromiso con el cuestionamiento de los privilegios de la blanquitud colonial y de la masculinidad como referentes del sujeto-autoridad tradicional del conocimiento. Al contrario, tales privilegios de la blanquitud y de la masculinidad se reproducen cómodamente en medio de las pretendidas revoluciones epistémicas".

"Decir esto es incómodo, pero necesario —continúa Aura— porque si el conocimiento no se construye cuestionando la normalización de los poderes que nos envuelven y dan forma, entonces ¿cómo se hace?", Además, Aura agrega: "uno de los aportes significativos que ha venido de mujeres afrodescendientes e indígenas es el de someter a procesos de reflexión los núcleos desde donde se reproduce el conocimiento que se ha convertido en las verdades que reconocemos como tales. Esto ha provocado que quienes construyen conocimientos sean también sometidos a procesos de reflexión como sujetos que forman parte de entramados de poder de los contextos en que vivimos. Ya lo han dicho feministas de distintos tiempos, el conocimiento que se ufana de ser neutral y objetivo no es tal, pues es realizado por sujetos concretos con determinadas circunstancias, poderes, pasiones y sentimientos. Estas acentuaciones parecerán irrelevantes, pero por desgracia sigue siendo necesaria una crítica ética a la normalización de los poderes coloniales-patriarcales que subyacen a las ciencias sociales latinoamericanas y a su institucionalidad, desde donde se ha mantenido una relación de tutelaje con los pueblos indígenas y negros, con las mujeres y con las mujeres negras e indígenas".

Ahora, desde otro lugar pero en concordancia, Ochy Curiel, feminista afrodominicana, miembra cofundadora de GLEFAS y de La Tremenda Revoltosa Batucada Feminista en Colombia, expone las tensiones que han supuesto para ella llevar "al aula los conocimientos que hemos producido feministas y mujeres indígenas, negras, lesbianas con posicionamientos críticos, que en buena parte son los temas que atraviesan las clases que facilito, [y contribuir de esta manera] a institucionalizar estos conocimientos en el espacio académico. Una institucionalización que abre el riesgo de que estos conocimientos sean cooptados

y vaciados de sus contenidos radicales y transformadores. O si no llevarlos continúa perpetuando un tipo de saber positivista, cartesiano y poco crítico. No tengo una respuesta cerrada sobre ello, pues siempre pienso que, en un espacio como la universidad, es preferible que las y los estudiantes conozcan estas perspectivas críticas, asumiendo que allí se puede generar pensamiento crítico. Al mismo tiempo sigo pensando, que aunque las universidades son también campos de disputas, siguen siendo centros de saber privilegiados, y cada vez más privatizados. Esa es la gran paradoja".

Ello deriva en el profundo cuestionamiento que algunas de nosotras albergamos y que, en palabras de Ochy, nos invita a discutir sobre si es posible desde los espacios académicos formales hacer pedagogías feministas decoloniales partiendo de "mi propia experiencia como docente en la Universidad Nacional de Colombia y por mi experiencia de años de activismo feminista, antirracista, lesbofeminista y descolonial fuera de ella. Obviamente, creo que la transformación se da fuera de la academia, en los colectivos, en las comunidades. La academia a fin de cuentas es una institución y como tal tiene sus jerarquías, sus reglas de juego y sus mecanismos de reproducción de desigualdades".

Pero las jerarquías y las desigualdades a las que hace referencia Ochy no solo se ubican en la academia, dentro del pensamiento crítico feminista, también las encontramos en la ciencia aun cuando desde el feminismo se ha hecho una fuerte crítica a su recalcitrante unidireccionalidad. Aura retoma este hilvanado haciendo énfasis en que "la razón feminista dominante también ha incurrido en los mismos errores que critica. Lo anterior no significa desconocer el trabajo realizado por investigadoras feministas o no, que con una claridad política y académica de confluencia, han decidido interlocutar, dialogar y establecer una convivencia horizontal con mujeres indígenas a través del trabajo de investigación y de activismo político. Son estas mujeres quienes han hablado en diversos momentos, de las descalificaciones de la academia positivista por escoger campos de investigación y de acción política tan 'poco serios'. Hablan de la testarudez de una academia dominante por

democratizarse, por renovar sus epistemologías, sus postulados teóricos, sus métodos, y los poderes y privilegios que dan sentido a su acomodamiento. De modo que hay investigadoras-activistas (extranjeras y mestizas) que establecen espacios de reflexión conjunta con mujeres negras e indígenas, procurando trascender las actitudes extractivas y de tutelaje muy comunes en la academia tradicional. Suponemos que si hay una interlocución activa con las mujeres indígenas, los saberes y realidades, los métodos, teorías y opciones políticas de las investigadoras mestizas y extranjeras empiezan a someterse a un autocuestionamiento. Es decir, la interlocución posibilita una influencia mutua cuando la experiencia de las mujeres indígenas tiene la capacidad de colocar en tensión y transformar la vida de las investigadoras y no solamente al revés como ha ocurrido comúnmente. Pero este no es un camino fácil ni armónico, suele estar lleno de tensiones de ambos lados, por eso mismo, suele no tocarse. Pero si este esfuerzo no ocurre, los mismos espacios que aspiran a ser distintos, se convierten en más de lo mismo".

Siguiendo con las ideas arriba enunciadas, Aura avanza: "cuando vivimos en sociedades en que existen jerarquías sociales, raciales, sexuales y de cualquier otro tipo, el poder se ostenta aunque no se pida. Pero este detalle se olvida, cuando se piensa que espacios constituidos por 'mujeres diversas' (indígenas, negras, mestizas, extranjeras, activistas, académicas, feministas o no), son 'revolucionarios' o 'descoloniales' tan solo por el hecho de haber logrado este encuentro. Posiblemente esto es loable en sociedades de profunda segregación racial o de un aparente mestizaje con las mismas consecuencias que la segregación; pero conformarnos con el encuentro es colocarnos una trampa. La experiencia de compartir un espacio físico, de vernos mutuamente, de hablar, escucharnos, de observar nuestros deseos, intereses, aspiraciones, defensas y renuncias en la construcción de nuestro quehacer político, nos va mostrando tal cual somos, cambiando lo que se puede, pero también reproduciendo jerarquías y privilegios aparentemente sin intenciones de hacerlo. Si lleváramos al máximo nuestras aspiraciones políticas de construir un estar y crear juntas, estos serían los espacios de transformación por excelencia. Sin embargo, lo contradictorio llega cuando en

estos encuentros no se tienen las condiciones para visibilizar, analizar y superar las jerarquías y privilegios. De allí que el intento por colocar estos problemas para analizarlos termina algunas veces en ruptura o la afectada termina siendo 'victimaria'".

A continuación, Aura plantea que "hace falta crear política desde nuestra experiencia cotidiana colocando en cuestionamiento aún las actitudes más pequeñas, pero que al final son decisivas para nuestros encuentros o desencuentros. Por ejemplo, es muy común que confundamos 'lo moral' con 'lo político'. Cuando en un espacio emancipatorio entre mujeres denunciamos que hay actitudes racistas, recibimos como respuesta '¿sucedió eso?', '¿no lo puedo creer?', 'seguramente no fue su intención, ella es una buena persona', 'es mejor dejarlo así, porque ella es solidaria'. Confundir lo moral con lo político no permite avanzar. Esto se dificulta aún más cuando las mujeres negras e indígenas tenemos alguna dependencia económica con las colegas mestizas o extranjeras, porque entonces cualquier crítica será recibida como un acto de injusticia de parte nuestra. Lo mismo ocurre cuando nuestras colegas mestizas o extranjeras han tenido una vinculación con nuestras luchas. Hay mujeres indígenas y negras que piensan que es mejor tener actos de bondad y de amor para perdonar 'acciones ofensivas', en aras de no romper las construcciones colectivas. Esto es comprensible, si esos principios nos llevan a establecer mejores formas de relacionarnos, de lo contrario podríamos dar cabida a formas de impunidad".

Al respecto, Alejandra Londoño, activista afrodescendiente colombiana e integrante también del GLEFAS y de La Tremenda Revoltosa Batucada Feminista, plantea que "la crítica expuesta por Aura parecería responder a instituciones académicas formales; sin embargo, la violencia epistémica ha permeado fuertemente espacios políticos colectivos y espacios de construcción del saber que tienen una clara pretensión contra hegemónica e incluso descolonial. No es en vano que durante nuestro encuentro de Oaxaca nos preguntáramos por los lugares que ocupamos, las experiencias que analizamos a partir de los saberes que construimos, pero además con quiénes dialogamos acerca de esos sabe-

res, más aún cuando reconocemos que sigue existiendo una profunda brecha en muchos espacios con pueblos, comunidades y personas que están por fuera de los círculos académicos o de las instituciones y las ONG. De esta manera, hacer parte o enunciarnos no (me) es suficiente. Hay una implicación mayor y es justamente tejer espacios de diálogo y debate vinculados a comunidades y personas que generalmente no llegan a un aula de clase, a un curso virtual o a una conferencia, lo cual implica un desacomodarnos permanentemente y un cuestionar los espacios de confort que habitamos". Ahora bien, agrega Aura, la pregunta se mantiene: "si en estos espacios no es posible hacer una política diferente ¿dónde se hará?". Y es que "cuestionar las formas de jerarquía y privilegios —insiste Aura— es colocar las condiciones para establecer formas de horizontalidad, es también una actitud de respeto mutuo, porque es allí donde podemos sacudir las amarras del racismo colonial que entre mujeres deseamos desechar de nuestra existencia".

El tutelaje sobre las mujeres negras e indígenas, en sus múltiples formas, subraya Aura, es uno de los problemas difíciles de nombrar, de cuestionar y de superar. Por ejemplo: "podemos estar juntas pero tuteladas en un espacio aparentemente armónico y la ruptura del tutelaje justamente rompe con la aparente armonía. Soportar o tolerar el tutelaje ha sido una manera de sobrellevar colectivos, pero también es importante decir que hay quienes nos hemos negado a ser tuteladas porque lo vivimos como procesos de dominación colonial al interior de los espacios emancipatorios entre mujeres. Una forma de tutelaje se da, entre otras, cuando no se reconoce a las mujeres negras e indígenas como capaces de pensar por sí mismas, de tener ideas e iniciativas propias. Inmediatamente salta la costumbre o el hábito, influido por el racismo, de ver a las mujeres indígenas (también ocurre con los hombres) como las siempre alumnas o discípulas o las eternas menores de edad" (Aura). Pero quizás los ejemplos sean más explícitos.

Durante el II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos, realizado en Guatemala, en 2011 —recuerda Aura— "mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas de varios países, tuvimos

un diálogo rico e inspirador, en el marco de las mesas 'Feminismos descoloniales y poscoloniales: otras epistemologías'.[188] Días más tarde nos encontramos con la opinión de una reconocida y respetable académica y activista mexicana, quien en sendas entrevistas, había anulado todo el sentido de nuestras mesas. Nuestro encuentro lo pensamos como un acercamiento y diálogo entre colegas indígenas, afrodescendientes y mestizas, que trabajamos en distintas líneas, pero que tenemos ciertos hilos de confluencia. Sin embargo, esta investigadora, con buenas intenciones, con palabras amables hacia nuestro trabajo y con muchos elogios inmediatamente colocó a las mestizas mexicanas y a una de nuestras colegas afrodescendientes como maestras de las indígenas. Es decir, todas las indígenas resultamos siendo alumnas, además de señalar que no hablábamos como "verdaderas indígenas". En sus palabras:

> Estuve presente en las mesas sobre "Feminismos descoloniales y poscoloniales: otras epistemologías". En las tres mesas sobre este tema combinaron sus palabras intelectuales indígenas guatemaltecas con sus maestras mexicanas (Sylvia Marcos y Aída Hernández) y del Caribe (Ochy Curiel). No me detendré en analizar la riqueza y solidez de sus exposiciones, solo mencionaré que fue evidente que [...] han influido muy positivamente en la formación teórica y política de una brillante generación de intelectuales feministas indígenas de Guatemala.[189]

"Con gran sorpresa e indignación recibimos estas palabras quienes nos dimos por enteradas —dice Aura—, pues tenemos un gran respeto por nuestras colegas impuestas como maestras, pero no hemos tenido con ellas ninguna relación de maestras-alumnas, porque la mayoría estábamos apenas conociéndonos en este encuentro. Las quince mujeres indígenas y afrodescendientes que participamos en esas mesas venimos de distintas trayectorias, la mayoría son reconocidas activistas políticas, algunas investigadoras, solo pocas definidas como feministas y ninguna autoasumida como intelectual. La innegable solidez política

188 Esta mesa en que participamos 18 mujeres: 13 indígenas, 2 afrodescendientes y 3 mestizas, fue coordinada por Aura Cumes y Gladys Tzul Tzul.

189 Ver: [http://www.bd.cdmujeres.net/sites/default/files/documentos/publicaciones/cosmovicion_maya_y_genero_en_chiapas_y_guatemala.pdf].

de cada una viene dada por distintas experiencias e historias construidas en un país tan complejo y movido como Guatemala, donde por lo general no se aprende en el aula, ni con una sola maestra. Reducirnos a la categoría de 'alumnas brillantes', borra nuestras historias y largas luchas al lado de nuestras comunidades y pueblos. Estoy segura que nuestras queridas colegas aludidas como maestras comparten este cuestionamiento. Si algunas de estas colegas han sido maestras de alguien seremos nosotras quienes lo diremos, pero ¿pensarnos a las mujeres indígenas como alumnas no es acaso un signo de sometimiento?".

A lo anterior, suma Aura, "en otra entrevista esta respetable académica dijo sobre el mismo Encuentro que a pesar de la riqueza de nuestras intervenciones abstractas hizo falta escuchar 'el pensamiento indígena', el cual 'tiene otros paradigmas'. Nos preguntamos ¿Qué paradigmas? ¿Quién pretende hablar por quién? En este caso, quién decide que es 'el pensamiento indígena' y quién decide cuáles son sus paradigmas reales y verdaderos.[190] Debido a la construcción colonial de las sociedades que habitamos, las investigaciones y la palabra de las investigadoras y académicas, feministas o no, extranjeras, criollas y mestizas, tienen un peso importante por encima de la voz de sus colegas indígenas y negras. Por esto mismo, si no existe el cuidado de observar la heterogeneidad, comprenderla y respetarla como la base que posibilita la renovación de saberes y de acciones políticas, lo que se hace es precisamente truncar este ejercicio, crear tensión, anular voces indígenas críticas y limitar la polifonía necesaria para avanzar. Buscar 'el pensamiento originario' para ser etiquetado como 'el pensamiento indígena', reproduce la epistemología y el método occidental más tradicional, aquel preocupado por encontrar 'lo uno', 'lo único', 'lo unívoco', lo 'unidimensional', 'la verdad'. Mientras tanto, las epistemologías indígenas han vivido más lo 'poli', lo 'pluri', lo 'hetero' y lo 'diverso'. Basta recordar la acusación de politeístas que los colonizadores hicieron a nuestros antepasados, para entender la importancia de lo múltiple y de lo diverso para construir la integralidad de sus vidas".

190 Ver: [http://desinformemonos.org.mx/genero-y-feminismo-desde-guatemala].

Otra forma de tutelaje aparece —dice Aura— "cuando alguna investigadora extranjera, criolla o mestiza decide quién de las mujeres indígenas es feminista o no, quién tiene la voz más auténtica o quién es o no pionera de algo. Debido a las relaciones de poder y a los egos que entran en juego, hay mujeres indígenas que aceptamos gustosas cuando somos puestas en un pedestal, no importando el tutelaje ni el costo que esto pueda tener para nuestras propias construcciones desde la heterogeneidad. Nos creemos con la verdad absoluta, porque alguien "superior" nos ha aplaudido y nos ha otorgado autoridad, olvidando el costo que esto tiene en los desencuentros entre nosotras. Por todo esto, es evidente que es muy fácil reproducir la colonización a partir de las mismas intenciones de descolonización si no hay ejercicio de crítica permanente de nuestros postulados y acciones políticas". Entonces, continúa Aura, "si las mujeres negras e indígenas, hemos iniciado un cuestionamiento al poder patriarcal, colonial y de clase es importante estar atentas a las relaciones de tutelaje, presentes en cualquier campo de nuestras vidas. Este, a mi juicio, es uno de los temas más álgidos en nuestra relación con las investigadoras y feministas mestizas, ladinas y criollas, con quienes compartimos cercanamente espacios políticos y académicos. Si es de las tensiones de donde surgen las transformaciones es necesario aprovechar esas tensiones en vez de evadirlas".

Sin embargo, plantea Aura, "los espacios en que nos encontramos no están libres de mecanismos de tutelaje difíciles de codificar con el lenguaje y además evadidos por su incomodidad. ¿Puede el subalterno hablar? dijo Spivak, pero a veces hablamos, hablamos y hablamos y no somos escuchadas. No solo hablamos a partir de nuestras voces, sino con nuestros silencios y con nuestro cuerpo, pero hay silencios que no han sabido ser atendidos ni interpretados. Si el conocimiento se genera justamente dialogando con otras verdades ¿Cómo haremos eso, si nuestra voz es anulada?". En concordancia, Ochy afirma que "estoy consciente que en la universidad no se hace la revolución, ni tampoco se puede lograr la descolonización del saber, pues eso supondría hacer desaparecer estos espacios como productores privilegiados de un tipo de saber, que no es decolonial; sin embargo, creo que allí se pueden generar una

serie de fugas (solo algunas fugas) que permitan generar otras maneras de entender las relaciones sociales, culturales, económicas, subjetivas para transformarlas". Ciertamente, asegura Aura, "retar las condiciones para interlocutar es la piedra angular de la alianza entre mujeres diversas y heterogéneas que no han podido encontrarse. Sin embargo, en tanto que no hay condiciones para hablar sobre estos silencios y miedos quedamos atrapados en ellos. Y hay miedos que paralizan y cansancios que separan. Hemos criticado los espacios cargados de miedos, de temores y de violencia, donde las mujeres callamos frente a los hombres; por eso no deseamos que esto ocurra entre mujeres que buscamos un horizonte común".

Lo anterior implica —concluye Aura— "someter a procesos de reflexión los espacios para crear conocimiento, que nos permita dar pasos para seguir generando saberes siendo a la vez capaces de cuestionar y sacudirnos el tutelaje, pues esa es la marca del colonizado que neciamente se nos quiere prolongar. No podemos permitir que los procesos de descolonización terminen colonizándonos aún más. La crítica que queremos hacer a las epistemologías coloniales no se centran exclusivamente en la abstracción teórica. Probablemente las esgrimas mentales descoloniales podrían seducirnos por la brillantez de sus postulados, y celebramos que existan porque son necesarios frente a la crisis civilizatoria que estamos viviendo, pero para seguir avanzando en estos horizontes, precisamos darnos cuenta que no solamente la teoría es colonial, sino también las formas de aplicarse. Es decir, podemos ser descoloniales en el discurso, pero coloniales en nuestras relaciones sociales. Debido a esto, es importante recordar que el camino se hace andando, que la crítica de nuestra experiencia es importante para ir desatando los nudos y que vayamos tejiendo una sociedad de realidades vivibles y no solo de apariencias".

Segunda puntada: pluralizar la enunciación

Con esta conciencia de no estar eximidas de las relaciones de poder y la colonialidad, de la experiencia de racismo y tutelaje epistémico, problematizada por Aura, y ante la demanda por desubicarnos y re-ubi-

carnos en el terreno de una heterogeneidad de saberes y una heterarquía de poderes como condición de cualquier proyecto descolonial, se desprende la necesidad de poner un foco sobre nuestras relaciones de poder, oído atento y pluralizar lo que venimos enunciado como feminismo descolonial al tiempo que se indaga sobre sus contenidos, sentidos, devenires, usos y estrategias políticas como un campo abierto y siempre en disputa. Frente a ello, nuestro tejer empieza con la voz de Karina Ochoa, originaria de México y cofundadora de la colectiva Mujeres Grabando Resistencias e integrante de *La Guillotina*, y profesora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, quien dice: "es difícil hablar en singular de (un) feminismo descolonial"; de hecho —agrega Alejandra— "deberíamos de entrada considerarlo imposible". De inmediato, continúa Karina: "considero que deberíamos pluralizar su enunciación, no solo por cuestiones de forma sino porque la acción y el pensamiento que se inscribe en esta línea tiene diversas genealogías, orígenes, contextos, enunciaciones y procesos de producción. Es decir, quienes hoy asumimos los debates que se incluyen dentro del cruce entre feminismo y pensamiento descolonial no provenimos necesariamente de los mismos procesos de militancia/acción, formación y/o trayectorias personales o académicas, que nos permiten enunciar problemáticas que pueden estar vinculadas con lo que hoy llamamos 'feminismos descoloniales'".

Por ejemplo —menciona Karina— "en la introducción del texto de *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (Editorial Universidad del Cauca, 2014) se hace un acercamiento (más bien panorámico) de la emergencia de lo que las compiladoras llamamos 'feminismo descolonial', cuya línea genealógica ubicamos en y desde los movimientos indígenas y negros a nivel continental, los movimientos antirracistas, movimientos populares, de las múltiples luchas y resistencias locales, regionales y nacionales de la región Latinoamérica y, finalmente, el feminismo autónomo. Sin embargo, las compañeras de la Red de Feminismo Descolonial en México (integrado por: Márgara Millán, Giomar Rovira, Sylvia Marcos, Mariana Mora, Aida Hernández, Verónica López, entre otras) nos interpelan diciendo que no se reconocen en esta genealogía (particularmente en

la que viene del feminismo autónomo) y que es desde el cisma abierto por el zapatismo que ellas inician la ruta que las llevaría a encontrarse/construirse con apuestas desde el 'feminismo descolonial'". A esto Karina suma también "el posicionamiento de muchas compañeras indígenas que están contribuyendo de manera muy potente al campo de discusión de las opresiones de las mujeres indígenas y racializadas, así como de sus comunidades, incorporando a sus reflexiones la herencia anticolonial de sus pueblos, y que se niegan a nombrarse como feministas descoloniales (e incluso no hablan de de(s)colonización sino de 'herencia colonial', 'anticolonialismo', 'sistema colonial', etc.)".

Entonces, propone Karina, "el análisis de las particularidades y el accionar en los diversos contextos en los que se dan las discusiones son condiciones fundamentales" ya que, como Aura lo expresa, "muchas veces, en su experiencia, cuando la gente blanca mestiza aborda lo colonial no puede ver lo profundo de esa construcción, una construcción que es interna. Por eso celebro la posibilidad de hablar de esto. En general lo intelectuales de izquierda y blanco mestizo le rehúyen a hablar del racismo". Y más cuando, aporta Alejandra, "preguntarnos por el racismo implica un desacomodamiento, un reconocimiento de responsabilidades y privilegios que incomoda, duele e incluso genera rupturas". Así pues, Karina, en suma, afirma no compartir "la idea de que haya 'un' feminismo descolonial (en singular) y, por tanto, que exista 'una' propuesta (única o unívoca) en torno a este. Por el contrario, me parece que tendríamos que abrir las porosidades y reconocer la diversidad de planteamientos y trayectorias que configuran las apuestas que se inscriben en la intersección entre feminismos y descolonialidad o anticolonialismo".

Al respecto, Carmen Cariño, indígena mixteca y activista feminista, señala que "pensar en prácticas feministas descoloniales implica partir del reconocimiento de que hay y puede haber muchas formas y posibilidades de construcción de estas, es decir, es necesario pensarlas en plural y en construcción". "Lo anterior —dice Karina— nos permitiría tender los puentes de diálogo entre las compañeras feministas (o no) que estamos debatiendo y accionando en estos terrenos, partien-

do (insisto) del hecho de que existe un amplio y complejo campo de pensamiento y de acción/transformación (feminista en su cruce con el pensamiento descolonial o anticolonial) que no parte de bases comunes sino que se dispara en múltiples direcciones".

Carmen plantea también que "la multiplicidad de feminismos descoloniales muestran las múltiples opresiones así como diversos caminos y utopías posibles". Coincide en señalar que, "esta diversidad tiene que ver con los múltiples lugares de enunciación, epistemologías, historias individuales y colectivas, luchas y utopías". Y que "si bien es importante nombrar esa diversidad, también lo es señalar la importancia de las coincidencias, entre ellas, la crítica radical a la modernidad/colonialidad". Así, continúa Carmen, "el feminismo descolonial es sobre todo una apuesta política que tiene como objetivo desmantelar desde distintos lugares el sistema moderno/colonial patriarcal, capitalista, racista, sexista, cuya pretensión de una superioridad europea se ha convertido, desde 1492, en una aspiración y al mismo tiempo en una negación de *lxs otrxs¸ lxs colocadxs* en la línea de lo no humano, como lo nombraría Frantz Fanon, éstos, éstas las desechables y explotables hasta la muerte". Y en ese sentido, continúa Carmen: "apostar a lo descolonial desde el feminismo implica insistir en que 'no hay descolonización sin despatriarcalización', como dirían las feministas aimaras y las xincas, y al mismo tiempo en que 'no hay despatriarcalización sin descolonización que no sea racista', como ha señalado María Lugones".

Aunque, tal vez como diría Bienvenida Mendoza, feminista afrodescendiente de República Dominicana y educadora popular: "los horizontes de utopía se alimenten de las experiencias de todas nosotras, de la apuesta común por un feminismo descolonial contestatario y rebelde, liberador, crítico, innovador, desalienador, creativo, desestructurador, que debe buscar la transformación total de las relaciones sociales, partiendo de la afirmación de la vida y la afirmación de las relaciones comunitarias de las mujeres racializadas, tomando en cuenta la concepción de la sumas ancestrales, las economías, el rehacer los conocimientos y las políticas interculturales". En todo caso, puntualiza Karina,

"habría que preguntarse ¿qué es, entonces, lo que daría o da cuerpo, cohesión o coherencia a esta plataforma, campo o terreno de acción/reflexión del cruce entre feminismos y descolonización?", ¿puede ser acaso una o varias propuestas pedagógicas?

Tercera puntada: el ejercicio de trenzar tejiendo

La siguiente puntada es propuesta también por Karina, quien plantea que "las pedagogías descoloniales podríamos pensarlas desde y a partir de la diversidad epistémica que se inscribe en ese campo abierto de lo que denominamos 'feminismos descoloniales', y que implica, ante todo, la posibilidad de re-conocer los múltiples saberes, pensamientos, experiencias, existencias, cosmovisiones, disidencias, y emociones que atraviesan a lxs sujetxs y poblaciones que producen los conocimientos desde una posicionalidad que les ubica en el lugar de los y las subalternizadas, explotadas, oprimidas, etc.". Lo anterior, agrega Karina, supone "rescatar, sistematizar y revisitar experiencias pedagógicas 'otras', múltiples y diversas". En el caso particular de las autoras, los siguientes puntos de partida que deseamos exponer se han construido en el diálogo, a propósito de las experiencias y caminos que hemos recorrido en el quehacer feminista y descolonial, y que siguen siendo objeto de reflexión, crítica y transformación.

Carmen inicia este diálogo subrayando que es preciso "partir del análisis de la realidad en la cual la mirada de las mujeres es necesaria, pues ellas participan ya en la lucha en sus comunidades y su punto de vista es un lugar extraordinario para pensar los problemas a los que se enfrentan así como las salidas". Al respecto, Bienvenida complejiza lo expuesto por Carmen cuando afirma que, partiendo del planteamiento de Paulo Freire, "la pedagogía del oprimido debe ser elaborada con él o ella, y no para él o ella, ya que están en una constante lucha de recuperación de su humanidad. El entiende que el oprimido debe reflexionar la causa de su opresión para que pueda ser objeto de reflexión y así poder asumir el compromiso necesario para su lucha por la liberación. También nos hace reflexionar cuando pregunta cómo podrían las y los

oprimidos dentro de su dualidad que alojan al opresor en sí, elaborar su propia pedagogía para liberarse (2000: 34-35). Pienso que es un reto de nosotras, que de hecho en nuestra cotidianidad asumimos las mujeres racializadas, lograr romper esa dualidad para la construcción de una pedagogía descolonial liberadora".

Con bases en estas concepciones —continúa Bienvenida—, "para hacer un planteamiento hacia una pedagogía feminista descolonial debo tomar en cuenta mi práctica cotidiana y comunitaria que por muchos años he vivido con las mujeres negras de mi país. Debemos tomar en cuenta diversos aspectos necesarios para entender que no somos mujeres homogéneas, que somos una diversidad de pensamientos, de vivencias y experiencias que traspasa los consensos y verdades impuestas por la colonialidad del poder misógino y racista, que por siglos nos ha regido y trazado pautas al punto de hacernos perder y tambalear en nuestras afirmaciones, vivencias e identidades, que nos mantienen unidas por algunas aristas ancestral y cotidianamente". Desde su propia experiencia, Carmen plantea "la importancia de construir pedagogías feministas descoloniales situadas, estas al ser situadas tienen como referencia fundamental el contexto desde donde se construyen, el *por qué*, el *para qué* y el *cómo* son fundamentales y las respuestas a estas preguntas deberán construirse entre las mujeres que forman parte de esos procesos. No niego la importancia de la participación de los hombres de la comunidad, al contrario, creo que el fortalecimiento de estos espacios de reflexión y análisis fortalece no solo la lucha de las mujeres sino de la comunidad en su conjunto. Por ello, se reconoce la necesidad de establecer vínculos con las mujeres de las comunidades o las organizaciones, para la construcción de lazos que tomen en cuenta el momento en el que se encuentra la comunidad y sus necesidades, de manera que estos trabajos fortalezcan las luchas que están llevando a cabo". Anudado a esto, Bienvenida sugiere que "debemos trabajar e implementar una pedagogía que les devuelva a las comunidades el poder comunitario, la convivencia, recuperar la solidaridad entre comunitarias y comunitarios que se ha perdido con las migraciones y los individualismos impuestos por el modernismo capitalista que fomenta también la competencia y los

odios raciales xenófobos. Para enfocar esta pedagogía hay que tomar en cuenta las mujeres, las niñas, sus espacios territoriales y geopolíticos, su universo, sus creencias, su condición socio-económica, sus memorias históricas, sus cuerpos, y las luchas, ya que son escenario pedagógico; en fin, todo el espacio que les rodea porque esos están llenos de informaciones y conocimientos".

Lo anterior supone un ejercicio de —en palabras de Karina— *desmontar las jerarquías en varios niveles*. Y ello implica, por un lado, comprender que, como afirma Carmen, "quien coordina los círculos o espacios de reflexión que solemos proponer como estrategia didáctica está al servicio de las compañeras y forma parte de la lucha, de esa manera también está abonando al colectivo. Su intervención no contribuye a una lógica jerárquica, de modo que es consciente que puede saber cosas que las otras no saben, pero que también ignora muchas de las cosas que las otras saben y que por tanto sus conocimientos no están por encima de los otros conocimientos". Y, por otro lado, propone Karina, "trabajar" desde una comprensión de configuración de la matriz de opresiones múltiples (también denominada imbricación de opresiones, co-constitución de opresiones, etc.) sin querer igualar las categorías enunciadas, lo que valdría la pena es reconocer esta complejidad y articulación de las opresiones, para tender a desmotarlas o desemarañarlas". Ciertamente, continúa Carmen, "la importancia de mirar las opresiones y cómo se entretejen en nuestras vidas y cuerpos de mujeres racializadas nos darán luces sobre los caminos a andar". Por último, anuncia Bienvenida, "continuar con el esfuerzo de identificar las maneras como la colonialdad del saber nos ha hecho creer que solo el conocimiento eurocéntrico es válido, por lo que tenemos que desestructurar las relaciones de poder jerárquico y tradicional que la producción de conocimiento y la educación formal han significado".

Ahora bien, un fin en sí mismo y una herramienta necesaria es la recuperación de la memoria desde la mirada de las mismas mujeres "desde sus propias historias de vida y la de sus ancestras", como lo propone Carmen, pues "ello supone una apuesta por deshilar las for-

mas de colonialidad, en todas sus variantes, pasadas y presentes, que contribuyan a fortalecer las luchas que hoy en día estamos librando". Así, "nuestra pedagogía descolonial debe ser una pedagogía que reconozca, recree y recupere los saberes ancestrales de los cuales partimos cada una como herencia generacional de nuestras abuelas y que en la cotidianidad los hemos convertido en armas de resistencia histórica que nos permiten sobrevivir en las comunidades con la naturaleza misma", propone Bienvenida. Ciertamente —como asegura Alejandra— "así como las propuestas pedagógicas feministas y descoloniales implican el reconocimiento de la pluralidad, de los espacios de enunciación o experiencias, de las intersecciones y de los lugares que ocupamos en la matriz de opresión, lo cual implica hacer una revisión activa de los vectores que nos atraviesan en términos de la opresión, pero además en términos de los privilegios, también requiere una revisión de las narrativas que hacemos de la historia o del tiempo pasado. La experiencia de una persona, pueblo o comunidad no solo se teje en contextos espaciales, culturales, políticos y económicos, sino además en contextos temporales y ancestrales, de esta manera en el reconocimiento del tiempo pasado —no exclusivamente— están parte de las claves para comprender tanto las opresiones como los códigos que establecemos para resistir, será pues una necesidad imperante no dejar esa reconstrucción del pasado en manos de una disciplina histórica moderna positivista que se presume objetiva". De esta manera concordamos con la propuesta de que:

> Las pedagogías descoloniales se articulan alrededor de una memoria larga, que permite comprender la guerra que vivimos y las otras problemáticas que nos cruzan como ligadas a esa larga noche, como lo nombran los zapatistas, a ese largo proceso de exclusión y violencia que significó la conquista de América. Así, entonces, no es posible entender la dominación del presente como aquella relacionada de manera exclusiva con el capitalismo o el patriarcado, sino que la dominación, dominaciones del presente, están articuladas con diversas estructuras de dominación y relaciones de poder que éstas conllevan, y que han hecho de nosotrxs y de nuestro continente otro devaluado (Gómez y Pedraza en Espinosa *et. al.*, 2013: 415).

Además, añade Karina, es preciso reconocer "que las apuestas pedagógicas descoloniales tiene también una dimensión terapéutica y de

sanación de los dolores, frustraciones, contenciones, heridas, etc., de lxs sujetxs oprimidxs, subalternizadxs y racializadxs, y que producen conocimientos desde miradas de mundo que están atravesadas por esos dolores/heridas pero también por sus resistencias y formas de vivir en las fronteras de esos sistemas de opresión". Aquí, dice Tere Garzón, investigadora del Cesmeca-Unicach y coordinadora del Comando Colibrí, "nuestros propios dolores y heridas también se ponen en juego". "Y por lo anterior —vuelve a señalar Karina—, también habría que pensar la dimensión de emancipación de estas pedagogías y el papel terapéutico en términos de la propia corporalidad de las y los sujetos individuales y colectivos (en este punto tendría más preguntas que respuestas)". Así pues, como dice Carmen, se trata de "hacer desde nuestras propias luchas y construir entre mujeres espacios de reflexión sentipensante, con lo sagrado de los territorios y de los cuerpos de las mujeres como territorios que están en disputa y que apuestan a la defensa de la vida".

Lo anterior implica no solo procesos de resignificación y apropiación de nuestros cuerpos, territorios, subjetividades y emociones, sino de dignificación de experiencias de vida y acción política en el horizonte de la exigencia de diversas formas de *justicia* (Espinosa *et al.*, 2013: 416); justicias que pueden ser recuperadas de las experiencias y los mecanismos de regulación comunitarios y /o colectivos que representan alternativas frente a los principios de no-justicia del capitalismo global.

Cuarta puntada: pedagogías feministas descoloniales en la experiencia vivida

En la cuarta, y última puntada, deseamos reseñar y entretejer algunas iniciativas que identificamos, en este momento, como propuestas de pedagogías feministas descoloniales en marcha desde nuestras diferentes experiencias vividas. Aquí, resaltamos los "haceres" de esas iniciativas, colectivas y comunitarias, como respuestas transformativas de una realidad o contexto que demanda cambios urgentes frente a necesidades concretas que se configuran como "prácticas políticas pensadas desde las luchas" (Walsh en Espinosa *et al.*, 2013: 414).

"Para establecer algunos retos que tenemos —empieza Bienvenida— quiero retomar un planteamiento que hace Manuel Zapata Olivella, que va acorde con nuestra pedagogía descolonial; dice que tenemos que enfrentar las herencias alienantes de la esclavitud y colonialidad que se mantienen presentes en el desconocimiento de la historia, las creencias y pensamientos afro e indígena. Tenemos que descolonizar la mente y desalienar la palabra alienadora y volver a la palabra viva, recrear el lenguaje, el pensamiento y la rebeldía para rescatar valores perdidos y espirituales. Para nosotras, en República Dominicana, es un reto fuerte: durante décadas se ha alienado a la población en cuanto su identidad afro como proyecto racista y clasista. Está en curso un proceso de desnacionalización de un segmento de la población dominicana víctima del prejuicio racial, a pesar de que nuestra mayor población es negra y mulata, ha existido en el pasado y está presente todavía una ideología racista que promueve o legitima el prejuicio racial anti negro y anti haitiano en el discurso oficial. Estos hechos son manipulados por una historiografía tradicional que ha monopolizado el discurso académico y la educación de las nuevas generaciones".

En este contexto, sigue Bienvenida, "me llama la atención la propuesta de María Acaso, investigadora docente, que critica el estilo tradicional de producir conocimiento y de educar. [Ella] plantea que la clave de la revolución educativa en el siglo XXI está en la participación, en buscar experiencias que transformen al individuo, que le empujen a emprender proyectos reales fuera de clase y no a memorizar información y aprobar un examen, como tradicionalmente durante siglos se ha hecho. Ella entiende que para que suceda el aprendizaje hay que implementar una pedagogía que incorpore el inconsciente, la democracia, el cuerpo, el placer frente al aburrimiento y descentrar la evaluación como centro del proceso. Para muchas de nosotras estas propuestas no son nuevas, como comunidad hemos implementado estas formas de saber, pero no han sido validadas por el sistema y tal vez ni sistematizadas por nosotras. La profesora de afro danza Marily Gallardo, dirige a Kalalu Danza,[191] la cual es una experiencia que sistematiza desde los saberes po-

191 Kalalu Danza es un centro cultural y una escuela de formación e investigación de la cultura afrodescendiente en República Dominicana.

pulares de la cultura afrodescendientes los valores educativos y creativos con niñas de República Dominicana, por lo que pone en práctica este método. Ella entiende que a través del cuerpo, a través del movimiento corporal, los ritmos, lo visual se narran las historias de las comunidades y esto es una pedagogía de acción participativa que la reconfirma la investigadora Acaso".

Otra experiencia pedagógica importante, sigue Bienvenida, "se desarrolla en Espacio Equilibrio[192] por la Psicóloga Terapeuta Psicocorporal Altagracia Valdez, directora del centro. Ella viene de una práctica feminista de escuchar y vivencial, de historia fronteriza de mujer negra, de trabajar con niñas y mujeres sobrevivientes de violencia, convencida de que para llegar a la sanación no basta una terapia verbal, hay que ir al cuerpo directo, en este se somatizan y se alojan los temores, los miedos, afirmando que el cuerpo es la casa de nuestra historia". Bienvenida recuerda que: "en las comunidades el tema de la salud está en manos de las mujeres, el enfermo, los niños, el parto es llevado a una mujer considerada Sabia, el hospital está como un mediador para casos extremos, por lo que el tema de la salud ha sido para la mujer opresión y liberación. Es opresión desde el momento en que ese saber acumulado empieza a ser etiquetado como malo, tipificado por el patriarcado como brujería, la mujer pone en peligro su vida y fueron muchas llevadas a la orca y quemadas, trataron de quitarle su saber e introduce el patriarcado la medicina moderna y se empieza a controlar el cuerpo de la mujer. Es de liberación todo ese poder que las mujeres van acumulando, todo el proceso de ver la formación de la cultura, es admirado y respetado a pesar de no haber ido a la academia, estas saben cómo es el uso de una planta con exactitud, saben cómo el tallo puede servir para curar algo y la flor de esa misma puede ser dañina y eso es poder que se va manifestando en la comunidad".

192 Espacio Equilibrio es un espacio dominicano especializado en terapia psicocorporal y bioenergética dedicada a la salud, el cuerpo, la mente y lo espiritual. Crea conciencia corporal combinando el trabajo psicológico con el de la conciencia corporal y la medicina tradicional oriental.

Entonces, continúa Bienvenida, "para trabajar una pedagogía feminista descolonial desde esta vivencia, Altagracia entiende que tú tienes que validar que hay un poder que escapa a la información que se da en las academias, tenemos que buscar esa historia y el empoderamiento de sus conocimientos, del uso de la naturaleza, es hacer una alianza entre lo que se aprende en el mundo académico y la práctica cotidiana de la mujer sabia que a través de la biogenética, el uso del cuerpo, de las manos, ella puede curar el "emparcho" porque movió la energía que se quedó estabilizada en la espalda del niño o niña. En Espacio Equilibrio van acumulando las experiencias, las prueban y van aplicando partiendo de un trabajo de sensibilización para que cualquier persona esté en disposición; trabajan en círculo, no en filas jerárquicas, toda la estructura del cuerpo, mente y espíritu, el cuerpo es el terreno donde se manifiesta y vive el saber. Como opresión los miedos, tristeza, desamor, bloqueos, sensaciones y como liberación vive el amor, alegría, fluyen los sentimientos. Parte de su propuesta pedagógica es decodificar el poder sanador que no sea de la teoría, sino que surge del sentimiento junto con tu cuerpo. Cuando el colonizador empezó a ponerle nombre y distinguir entre lo válido y lo no válido de ese poder empieza a filtrarse la colonización de ese conocimiento que fue eficaz, con su injerencia empezó a juzgar las acciones para quitar poder y jerarquizar desde las academias".

Por su parte, Ochy comparte que "además de llevar contenidos 'otros', en las aulas de clase, uno de los ejercicios pedagógicos que he considerado apuntan a descolonizar un poco las metodologías que generalmente se hacen en las universidades consiste en llevar las teorías, los pensamientos vistos en clase a ejercicios más allá del aula. En las asignaturas que dicto, por ejemplo, propongo a las y los estudiantes hacer investigaciones empíricas sobre racismo, sexismo, clasismo, el poder y/o hacer una o varias actividades de forma colectiva que denuncien estas opresiones y que, al mismo tiempo, recuperen resistencias. Es así como en diferentes grupos, con propuestas creativas, como performances, videos, películas en el campo universitario, caminatas, hemos denunciado el racismo y el sexismo dentro de la Universidad, hemos visibilizado el problema del racismo y el antihaitianismo que existe en República

Dominicana, nos hemos solidarizado con las mujeres afrocolombianas del Norte del Cauca que luchan por recuperar sus territorios, entre otras tantas acciones. No es que estas pedagogías descolonicen totalmente el saber, pero dentro de la universidad, creo esto permite lograr una coherencia mínima entre lo que se estudia (teorías feministas decoloniales, postcoloniales, feminismo negro, teorías sobre el racismo etc.) y el hacer, una relación que entiendo fundamental para pensar pedagogías decoloniales. Obviamente, esto generalmente es un proceso corto, generalmente durante el semestre que dura un ciclo académico, sin embargo, pienso que es una posibilidad para lograr una mínima coherencia entre mis posturas como feminista decolonial y como docente".

Otro ejercicio pedagógico que Ochy considera interesante para pensar pedagogías decoloniales es la *Globale Bogotá*: un festival internacional de videos documentales con miradas críticas y emancipadoras. Explica Ochy que: "el equipo está compuesto por ocho compañeros y compañeras que vivimos en Bogotá, algunxs migrantes. El festival Globale es autogestionario y autónomo, sin ánimo de lucro. Convoca cada año a documentalistas de todo el mundo a presentar videos que tengan miradas críticas, a partir de temas definidos previamente por el equipo: territorio, represión estatal y no estatal, militarismo, música, resistencia y acción política, memoria socio-política, el arte como propuesta de transformación, autogestión y autonomía, etc. Busca generar escenarios de denuncia, diálogo, sensibilización y análisis de la realidad a partir de las temáticas fijadas. El ejercicio está dirigido a la materialización de propuestas para la superación de los modelos culturales, sociales y económicos imperantes, donde el documental es herramienta de crítica y estímulo de reflexión y la sala de proyección como taller de ideas y de trabajo social y político".

Continúa Ochy diciendo que "el Festival se realiza cada año por una semana. Luego de cada proyección se realiza un foro con las y los participantes que asisten al festival, y lo más interesante es que los videos documentales presentados en cada versión, están disponibles al público, como forma de proveer herramientas, para que las organizaciones, do-

centes, comunitarios y comunitarias puedan usarlos para sus procesos políticos. Algo interesante que está sucediendo es que a partir de esta experiencia se están generando otros *Globale* en Colombia, como es el caso de la ciudad de Neiva y próximamente en la ciudad de Medellín". Y se pregunta: "¿Es una experiencia de pedagogía decolonial? Yo particularmente creo que sí, pues permite descentrar el saber, se hace desde una política autónoma y autogestionaria, se hace en colectivo, utiliza herramientas pedagógicas "otras"(como el video documental) que no prioriza la escritura como forma de saber ilustrado y puede ser adquirido gratis por quienes estén interesados e interesadas en utilizar esta herramienta para sus procesos colectivos".

En efecto, manifiesta Carmen, "junto con las compañeras que -en México y en distintos lugares del país- me he ido vinculado como mixteca y como activista hemos ido compartiendo espacios de participación, de lucha, de reflexión, en el que ha sido muy importante reconocer los conocimientos de las personas que están pensando, discutiendo, resistiendo por la defensa de sus tierras y territorios, en contextos de desplazamiento forzado, ante amenazas, persecuciones, encarcelamientos, etc. Desde esos lugares considero que una pedagogía feminista descolonial se construye en los espacios cotidianos de la resistencia, de la vida comunitaria, en la asamblea, la fiesta, en las marchas, en el trabajo comunitario, etc. Desde ahí nos acompañamos, nos abrazamos, ideamos formas de denuncia, de resistencia. Sin embargo también es muy importante la generación de espacios y momentos específicos para sentarnos a pensar, discutir, construir y reflexionar, fuera de las aulas, esos pasos son los que comenzamos a dar. Por tanto pienso las pedagogías feministas decoloniales no como prácticas meramente académicas, sino como prácticas políticas que nos permitan tejer pensamiento y acción, que fortalezcan las luchas por la vida en términos espirituales, corporales y a nivel individual y colectivo".

Para terminar, Alejandra habla de la Tremenda Revoltosa Batucada Feminista, proyecto del cual hace parte, la cual "es ante todo una apuesta autónoma y colectiva contrahegemónica, que le apuesta con

cada toque, con cada acción, marcha, conversatorio o plantón a la transformación de este mundo hostil, racista, sexista y clasista tanto en esos espacios que consideramos exteriores como en los que hemos habitado porque se nos presentan como propuestas políticas emancipatorias, pero de fondo, poco o nada se han cuestionado el orden colonial, clasificatorio y jerárquico de la vida. El feminismo institucional, heredero de la modernidad, nos escupió en la cara, así que nos unimos en tambores para construir un proceso de creación colectiva permanente en donde el arte no es un medio para denunciar, exponer o mostrar o para recrear las movilizaciones sino el fin mismo de nuestra acción política, el arte es nuestra posibilidad de hacernos, pensarnos, pensar los órdenes del mundo y recrearnos a partir de la dimensión colectiva, creando saberes descentrados y multidireccionales en donde la experiencia de cada una aporta y construye".

En efecto, dice Alejandra, "veintidós feministas, mujeres y lesbianas en las calles de Bogotá, Medellín o Buenaventura cargadas de tambores, gritando y tocando para que se acaben la guerra, los feminicidios, evidenciando y denunciando el racismo o acompañando el paro agrario campesino hemos generado un proceso que desde mi mirada no es solo ruptura sino además pedagogía feminista y descolonial. El escenario no es un aula de clase o una plataforma virtual, son las calles, habitamos el día y la noche, el centro de la ciudad y los barrios, vemos atardeceres mientras tocamos, gritamos, ¡sí! Pero también buscamos, construimos espacios de diálogo tanto internos como con otras y otros para complejizar el análisis sobre el racismo, sobre la violencia y sobre la necesidad de construir colectivo y comunidad para tejer alternativas por fuera de los sistemas de opresión. Nuestros medios pedagógicos feministas y descoloniales son los tambores, las consignas, las puestas en escena, el diálogo, la construcción colectiva de la propuesta política y unas pocas veces la escritura. Somos una batucada y lo nuestros son los tambores; pero también somos un colectivo que analiza el contexto militar, político y económico en escala global y local, que conversa y construye a partir de esos análisis la mejor forma de habitar las calles, que define estrategias y alianzas y que construye no solo pensando en nuestro

adentro sino en la posibilidad de hacer con otros y otras. Retomando lo dicho por Aura hace unos párrafos atrás, en este caso, "la acción política es conocimiento, un conocimiento activo, reflexivo, emocional y racional, es cuerpo y es intelecto, es un ir y venir, es tensionarse, equivocarse, contraponerse y reelaborarse".

Tejiendo en punto de red: a manera de conclusión

En este hilar y deshilar que compartimos para ir bordando y tejiendo un entramado de experiencias habitadas, todas y cada una de las participantes de este diálogo hilvanamos en puntada de Red para reflexionar sobre nuestras propias preocupaciones, apuestas colectivas, individuales, políticas, emocionales e intelectuales. Y reconocimos en el diálogo una primera posibilidad y punto de partida para re-conocernos, encontrarnos, re-construirnos y de-construirnos. Dejar filtrarnos y abrir porosidades para entre-tejernos representa un desafío y una posibilidad, de eso nos dimos cuenta. Pero también supimos que era necesario desencajarnos para poder mirarnos a través de las "otras". En este sentido, no queda agotado en este intercambio el tejido que entrecruza experiencias, pensamientos y sentires. Es, si acaso, uno de tantos esfuerzos que esperamos se vaya entrecruzando y puenteando en este ir y venir de telares.

Y tal como dijo María Lugones en una de esas tardes de intenso diálogo en Santa María Atzompa, Oaxaca: "si queremos tener un compromiso hacia algo común, tenemos que reconocer que no estamos en condición de definirlo ahora, pero si podemos crear un mundo de sentido complejo donde el diálogo complejo se construye desde sus propios ecos".

Referencias bibliográficas

Freire, Paulo. (2000). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

Espinosa, Yuderkys, Diana Gómez, María Lugones y Karina Ochoa. (2013). "Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo decolonial: Una conversa en cuatro voces. En: Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales, Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Quito: Abya-Yala.

Espinosa, Yuderkys, Diana Gómez y Karina Ochoa. (2014). "Introducción". En: Yuderkys Espinosa *et al.* (eds.), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya-Yala.* Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Relatorías de la reunión anual de GLEFAS, Oaxaca, México, 16-18 de julio de 2015.

Walsh, Catherine (ed.). (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Quito: Abya-Yala.

SOMOS CUERPO

Andrea Reinoso

Somos cuerpo, y no un cuerpo que me representa, porque se representa lo que no está ahí. Y el cuerpo es materia presente, el cuerpo está, el cuerpo soy yo. Está presente en un aquí y ahora.
Somos cuerpos afectivos
Somos cuerpos desbordados literal y figurativamente
Somos cuerpos efímeros pero que dejan huella
Somos cuerpos prófugos
Somos inmanentes con nuestra historia y nuestra memoria
Somos los cuerpos que la modernidad occidental invisibilizó
Y no somos nuevas corporalidades, porque siempre hemos existido, en los agujeros más profundos de tus miedos.

Somos resistencias políticas y poéticas
Somos cuerpos empoderados
Buscamos un mundo en el que quepamos todos los cuerpos
Usamos nuestro cuerpo porque queremos llegar a la muerte con un cuerpo bien vivido.

Pensamos y sentimos con el cuerpo, hablamos desde y con él
No escribimos sobre la acción, accionamos
Ponemos el cuerpo
Nuestros cuerpos están marcados con heridas de guerra que ya no las libraremos en silencio ni en la oscuridad.

Somos cuerpo, pero también somos más que cuerpo.

Somos cuerpos mestizos y desde la mezcla resistimos, porque la mezcla implica diversidad de existencias.

Ya no seremos el molde que le han impuesto a nuestra identidad. Porque ahora somos muchos en nosotrxs mismxs. Nos re inventamos. Ahora si podemos decir que nos identificamos con nuestro cuerpo, porque somos nosotrxs los que escribimos sobre él y con él.

Re situamos el cuerpo
Queremos ser y estar en el mundo de otras maneras.

Aquí estamos y existimos realidades corporales diversas
Somos resistencias encarnadas y venimos a actuar por una emancipación corporal.

Manifiesto "iras encarnadas"
Re significamos la ira femenina feminista

Nos cansamos de responder sofisticadamente, de cuidar las palabras y las posturas, de no parecer histéricas, trastornadas, neuróticas o "feminazis"; politizamos la ira como una herramienta feminista de disidencia.

Ésta es una ira honesta, es una ira histórica,
vemos en la ira una posibilidad desestabilizadora del sistema, porque rompemos con el rol de sumisión y silencio que el patriarcado nos ha impuesto.

Creemos firmemente que reprimir la rabia de las mujeres es un acto colonizador de sus cuerpos.

Corporalizamos la ira, le damos volumen, le damos forma, la disfrutamos, bailamos y reímos con ella.

Porque somos amorales, para nosotras la ira no es un anti valor, es una herramienta política de resistencia.

Disfrutamos con rabia, porque esa ira de tantos siglos de inferiorización, humillación, sumisión, expropiación corporal, mutilación genital, violaciones, feminicidios, tratamientos de deshomosexualizacion, matrimonios forzosos, regímenes corporales extremos, insultos, maternidades obligatorias; nos da la rabia para seguir luchando.

Porque tanto el dolor como la ira nos empodera y se convierte en inspiración, nuestras muertas son nuestras musas.

Resignificamos la ira como una posibilidad creativa de resistencia y disidencia.

Nuestra ira es una respuesta positiva que genera caos.

PALABRAS PARA SEGUIR SIN CERRAR

SAYAB T'AAN

Isaac Esau Carrillo Can[193]

Yaan k'iino'ob nojoch u táano'ob,
Yaan k'iino'ob chichan u táano'ob,
Yaan yáaxk'iin, yaan ja'aja'alil,
Yaan Xux Eek'il, yaan Áak Eek'il, yaan Tsáab Kaan Eek'il,
Yaan xíiw u ts'aak utia'al áak'ab ichil, chokwil yéetel ko'oko't'aanil,
Yaan u k'iinil yéeya'an tumeen Xma Uj utia'al k beetik k najil,
Yaan oochelo'ob, yaan juumo'ob,
Yaan k'aayo'ob, yaan woojo'ob,
Yaan popol t'aan, yaan ik'il t'aan
Yaan mootso'ob yéetel aak'o'ob ku t'aano'ob.

Teech ka wa'alik a wojel xooke',
Ba'axten ma' ta xokiko'ob ba'ax ku ya'alik k'iin,
Teech ka wa'alik jach aja'an a na'ate',
Ba'axten ma' a k'ajóolo'ob mix jump'éel u k'aaba' le eek'o'obo',
Teech ka wa'alik píitmáanja'an a kaambalo'obo',
Ba'axten ma' a wojel u ts'ak a piixan yéetel xíiwi',
Teech ka wa'alik uts u kuxtale',
Ba'axten ta kotaj a wotoch yóok'ol u moots kili'ich che',
Bíin níikik u xéexet'al ta wóok'ol,
Teech ka wa'alik a wojel ts'íibe'

193 Este poema fue recitado por el autor en un performance durante la inauguración del Día Internacional de las Lenguas Maternas, en febrero de 2015, en la ciudad de Mérida, Yucatán, ante autoridades estatales de gobierno.

Ba'axten ma' ta ts'alik mix jump'éel oochel ti' ba'ax ka ts'íibtik,
Bix kun na'atbil u t'aan a tuukul,
Teech ka wa'alik a wojel t'aane',
Ba'axten kéen in t'an maayae' ka wa'alik mix ta na'atik ba'ax kin wa'alik.

Manantial de voz

Existen días largos,
días cortos,
días de sol, días de lluvia,
existe la Estrella Avispa, la Estrella Tortuga, la Estrella Serpiente de cascabel,
existe hierba que cura de la vista nocturna, la fiebre, el delirio,
existe días en que la Luna forma el tiempo para construir casas,
existen sombras y sonidos,
existen cantos y letras,
existen crónicas y poesía,
existen voces, raíces y ramas que hablan.

Tú que dices que saber leer,
¿por qué no lees lo que en realidad dice el sol?
Tú que alabas tu inteligencia,
¿por qué no sabes el nombre de las estrellas?
Tú que elevas tu conocimiento,
¿por qué no curas con yerbas tu espíritu?
Tú que dices vivir bien,
¿por qué no esperaste a que la luna construyera tu casa?
Tú que dices conocer la escritura,
¿por qué tus textos no son sombras, sonidos, ni colores?,
¿cómo se entenderá tu voz sin canto?
Tú que dices saber hablar,
¿por qué cuando hablo maya, dices que no entiendes lo que digo?

ENTRETEJIÉNDONOS POR LA VIDA EN RESISTENCIA Y REBELDÍA

Valiana Aguilar

Pensarnos y sentirnos como tejido, en medio de este sistema destructor que nos quiere individualizar, significa hoy un acto de rebeldía. Cuando se habla de entretejernos no puedo dejar de pensar en lo que soy. Vengo de generaciones de mujeres tejedoras, como mayas, hemos tejido durante siglos la vida y la esperanza para la construcción de un mundo nuevo. Pensar en un tejido significa recordar la forma tan delicada en cómo teje sus hamacas mi abuela, una mujer que apenas sabe leer y escribir, y preguntar qué diría ella sobre un otro tejer: el entretejer de nosotros y nosotras por la vida.

¿Cómo conversarle a mi abuela al respecto? Sentía, pensaba e imaginaba cómo podría hacerlo. Hasta que comprendí algo de lo que ella es, una mujer de acción, hace lo que siente y piensa, no lo deja ahí, al vacío. Así pensé que tal vez podría decirle que se imagine que todas y todos fuéramos como los hilos de sus hamacas, de diferentes colores, tamaños, formas, pero hilos. Y que de pronto nos empezáramos a tejer todos y todas juntas, juntos. Pero que al tejernos, lo hagamos al mismo tiempo o cada quien a su forma, a su modo, pero con ese ánimo, y que esto sirviera para acomodarnos en el lugar que debemos de ir, no haciendo más importantes a algunos hilos, ni menos importantes a otros, todas, todos, entretejiéndonos. Que al final nuestro tejido sea algo real, tangible, con forma, donde todos los hilos tengan que amarrarse fuerte para que se sostengan. Y seguía pensando que tal vez habría algunos

hilos que se soltaran o parecieran no encajar en el tejido, pero como sabemos que todos son necesarios para que se mantenga, tendríamos que encontrar la solución para no soltarnos, ya que lo importante será cómo nos organizamos para entretejemos.

Nuestras abuelas y abuelos mayas saben perfectamente lo que significa eso de entretejernos, sobre todo cuando nos hablan *del Kuxa'an Suum* (La soga viviente). Dicen que hace mucho tiempo, en el cenote de una comunidad se encontraba un baúl, dentro, había una soga. Cuando los españoles llegaron, se adueñaron del baúl y por curiosidad extendieron la soga para ver de qué tamaño era. Estuvieron sacando y sacando la soga y ésta no tenía fin, se fastidiaron y empezaron a meter la soga de nuevo al baúl, pero se dieron cuenta que por más que intentaban meter la soga no cabía de nuevo. Así decidieron cortarla, en ese momento la soga sangró y cada vez que la cortaban, sangraba. Fue en este momento cuando se dieron cuenta que tenía vida y así la guardaron en el baúl, rota. A partir de ese momento empezaron las divisiones y el dolor en las comunidades. Cuentan las abuelas y abuelos que la soga era nuestro cordón umbilical, que nos unía a nuestra madre, la Tierra y mantenía a las comunidades unidas en un tejido. Las abuelas y los abuelos dicen que la soga sigue viva y la encomienda que nos dejan es unirla, hilarnos de nuevo a la soga. Ellas y ellos, nuestros abuelos, no olvidan que debemos seguir uniendo la soga, porque nunca dejaron de hacerlo. Ese es el reto que tenemos hoy día. Por eso decir que pensarnos y sentirnos como tejido es una tarea que nos han encomendado las abuelas y abuelos, porque al seguir haciéndolo, seguimos resistiendo.

Hemos sentido que nosotras, nosotros como indígenas hemos caminado la vida con dos pies, la resistencia y la rebeldía, y así lo hemos hecho por más de 500 años. Las comunidades han tratado de mantener la soga unida. La resistencia no solo significa aguantar los golpes que cada día nos da este sistema de muerte y destrucción, sino de construir con dignidad la vida. La rebeldía es no aceptar lo que nos imponen, tener esa necedad y terquedad de seguir siendo lo que somos, de pensarnos como un tejido.

Sabemos que nos quieren quitar todo, nuestra Madre Tierra, nuestra lengua, nuestra forma de ser y vivir para imponernos su desarrollo, su destrucción y su capitalismo patriarcal, así tanto nos quieren quitar que hasta el miedo nos quitaron. Lo que no sabían era que teníamos unas raíces tan grandes y profundas que llegan hasta nuestros corazones. Nuestro tejido ahí seguirá por esa rebeldía. La resistencia es pensarnos en nuestros caminos, seguir siendo lo que somos, seguir construyendo en rebeldía y con dignidad.

Un mayor de la comunidad de Cherán nos contó un día que cuando los españoles llegaron a estas tierras nos ofrecieron espejos y que a partir de ese momento comenzó el despojo, la violencia, el sufrimiento y el dolor. Pero que ahora esto ha cambiado, ahora nos vemos en un mismo espejo, para compartir nuestra rabia, pero también nuestra dignidad y rebeldía de seguir en resistencia construyendo la vida. Eso es lo que hemos venido haciendo, tejiéndonos, reflejando nuestros sentipensares, compartiendo nuestras luchas, nuestra formas de construcción, porque sabemos que no hay un solo camino que sea el mejor para la construcción de un mundo nuevo, lo que queremos es lo que nos han compartido las compañeras y compañeros zapatistas, un mundo donde quepan muchos mundos. Que como indígenas lo vivimos en la siembra de la milpa, donde cada variedad que sembramos no está peleada con la otra, sino que se complementan y todas son necesarias al mismo tiempo.

Hemos también visto que la raíz de este sistema de odio a la vida es el patriarcado, que ha tratado de romper con nuestro tejido. Los hombres porque reproducen el sistema sin darse cuenta y son igualmente oprimidos y violentados, las mujeres porque nos destruye, nos explota, nos oprime, nos desaparece. Esto todas y todos lo hemos sentido en nuestras raíces. Por eso sentimos que es importante mencionar cómo ante el horror que vivimos y la destrucción de nuestra Madre Tierra, somos las mujeres y algunos hombres que nos buscamos y nos encontramos en este tejido que salimos a defender y construir la vida y decimos juntas y juntos ¡Ya basta!

Esta frase tiene mucho impacto, porque lo sentimos y vivimos en nuestras acciones colectivas; decimos ¡Ya basta! a reproducir lo mismo que el sistema capitalista-patriarcal nos ha hecho: a luchar por el poder, la dominación, la destrucción. Estamos construyendo la vida, defendiéndola, tejiéndola. En todo el mundo estamos viendo ejemplos de esta rebeldía, desde las compañeras y compañeros zapatistas, las mujeres de Kobane, las dignas madres y padres de Ayotzinapa, en Cherán, Palestina y así podríamos ir nombrando las miles de luchas.

En la construcción de este tejido, pensamos que resistir es como respirar: no podemos dejar de hacerlo porque morimos. Resistir es defender nuestra casa común. Resistir es tener esa rebeldía de creer que la leyenda que nos cuentan nuestras abuelas y abuelos mayas de la soga que unía a los pueblos, que los españoles cortaron, sigue ahí y tenemos que unirla. La resistencia es tener esa esperanza que podemos seguir tejiéndonos. Resistencia y rebeldía es también seguir exigiendo que aún nos faltan 43, y miles y miles más.

SOBRE LAS AUTORAS Y AUTORES

Alberto Acosta. Economista ecuatoriano, investigador de la FLACSO-Ecuador, ex ministro de Energía y Minas, ex presidente de la Asamblea Constituyente del Ecuador (2007-2008), ex candidato a la Presidencia de la República y miembro del Tribunal Permanente de los Derechos de la Naturaleza.

Valiana Aguilar Hernández. Es una indígena maya de la península de Yucatán, su lucha cobra sentido al conocer su historia, una historia reciente, la de sus abuelas que son oprimidas por ser indígenas, por ser pobres y sobre todo por ser mujeres, en una sociedad donde el sistema patriarcal destruye la vida de los pueblos indios desde hace más de 500 años. Actualmente vive en una comunidad de Oaxaca y colabora en la Universidad de la Tierra Oaxaca.

Vilma Rocío Almendra Quiguanás. Es indígena nasa-misak del norte del Cauca, en Colombia. Es cofundadora del Tejido de Comunicación del Pueblo Nasa, ha promovido procesos políticos organizativos de comunicaciones otras y ha acompañado diversos espacios de formación en el continente. Actualmente hace parte de Pueblos en Camino, desde donde está comprometida con los tejidos de resistencias y autonomías para la vida frente a la agresión constante de los proyectos de muerte.

Yamile Alvira Briñez. Es psicóloga social colombiana, investigadora social comprometida con la vida y las luchas de los movimientos campesinos e indígenas por la defensa del agua, la vida y los territorios.

Actualmente reside en Ciudad de México, donde realiza el doctorado en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) de Xochimilco. Acompaña e investiga sobre la relación dominación/resistencia-insurgencia y los impactos sociopolíticos del modelo extractivista minero-energético en la zona andina y la configuración de propuestas orientadas al Buen Vivir como alternativa al capitalismo.

María Eugenia Borsani. Es profesora titular e investigadora de la Universidad Nacional del Comahue (Neuquén, Argentina), directora del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI) y de la revista *Otros Logos*. Es autora de *Una bisagra entre la hermenéutica y la filosofía de las ciencias* (2005) y coeditora de *Filosofía- Crítica- Cultura* (2006), *La diversidad, signo del presente* (2009), *Los desafíos decoloniales en nuestros días. Pensar en colectivo* (2014) y *Ejercicios decolonizantes en este sur* (2015). Acredita publicaciones en su país y en México, España, Italia, Chile, Uruguay y Venezuela.

Carmen Cariño Trujillo. Es feminista mixteca. Socióloga, maestra en Desarrollo Rural por la UAM-Xochimilco, candidata a doctora en Ciencias Antropológicas por la UAM-Iztapalapa. Ha sido docente en la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Participa en espacios colectivos de mujeres indígenas y campesinas en defensa de la tierra y el territorio en México.

Isaac Esaú Carrillo Can. Poeta, narrador, dramaturgo, artista visual y del performance. Proviene del Peto, Yucatán, México. Ganó el Premio Nacional de Literatura Maya "Waldemar Noh Tzec" en 2007 y el Premio Nacional Nezahualcóyotl de Literatura en Lenguas Mexicanas en 2010. Es autor de la pieza pictórica y de performance "Uj", que se exhibió en Fredric Jameson Gallery, de la Universidad de Duke, de mayo a agosto de 2014, misma que se exhibió también en la galería Huret & Spector Art Gallery, en Boston Massachusetts, en febrero 2015.

Daniel B. Chávez. Es un artista de performance, artivista, pedagogx y candidatx de doctorado en Estudios de Comunicación (estudios

de performance) por la Universidad de Carolina del Norte, en Chapel Hill. Ha enseñado y performado en varias partes de los EE UU y México, así como en varios países en Sudamérica y Europa. Cuenta con publicaciones por diversas revistas y libros en inglés, español y portugués. Su trabajo puede ser visto en www.danielbchavez.com

Aura Cumes. Es maya-kaqchikel, doctora en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de México DF, diplomada en estudios de Género y Feminismo por la CEIICH/UNAM y la Fundación Guatemala, maestra en Ciencias Sociales por FLACSO-Guatemala. Ha sido investigadora y docente del Área de Estudios Étnicos y del Programa de Género de la FLACSO-Guatemala, es cofundadora de la Comunidad de Estudios Mayas y coeditora de *La encrucijada de las identidades. Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo* (2006) y de la colección *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (2007). Es también autora de múltiples artículos publicados en distintas revistas nacionales e internacionales.

Ochy Curiel. Activista lesbofeminista antirracista y decolonial. Candidata a doctora en Antropología Social, magister en la misma disciplina, especialista en Ciencias Sociales y trabajadora social. Docente de la Universidad Nacional de Colombia y de la Universidad Javeriana. Ha publicado un sinnúmero de artículos y textos sobre racismo, feminismo crítico, lesbianismo feminista y feminismo decolonial, entre los que se destaca su libro *La nación heterosexual, análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual, desde la antropología de la dominación* (2013). Es también cantautora, con dos producciones discográficas y es parte de la batucada feminista de Bogotá La Tremenda Revoltosa, así como del Equipo Organizador del Festival sobre Documentales con Miradas Críticas y Emancipadoras (Globale-Bogotá).

Arturo Escobar. Es profesor de Antropología en la Universidad de Carolina del Norte, en Chapel Hill e investigador del grupo Cultura/Memoria/Nación, de la Universidad del Valle, en Cali. Durante los últimos veinte años ha colaborado con organizaciones y movimientos

sociales afrocolombianos en la región del Pacífico colombiano, particularmente en el Proceso de Comunidades Negras (PCN). Su libro más conocido es *La invención del desarrollo* (1996). Sus libros más recientes son *Una minga para el postdesarrollo* (2013) y *Sentipensar con la Tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (2014).

Gustavo Esteva. Es un luchador social y un intelectual público desprofesionalizado. Trabaja en forma independiente y en el seno de un gran número de organizaciones y redes locales, regionales, nacionales e internacionales, algunas de las cuales ha contribuido a crear, como el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales y la Universidad de la Tierra en Oaxaca. Fue asesor de los zapatistas en su diálogo con el gobierno. Es columnista de *La Jornada* y ocasionalmente publica en *The Guardian*.

Raúl Moarquech Ferrera-Balanquet. Es artista interdisciplinario, escritor, curador ejecutivo de Arte Nuevo InteractivA y miembro de la Generación Mariel; es PhD por la Universidad de Duke, MFA por la Universidad de Iowa y editor del libro *Andar erótico decolonial* (Buenos Aires: Ediciones del Signo). Ha publicado en *Interrogando los límites del texto. Ensayos de crítica literaria* (Mérida: UADY), *Bienal de La Habana para leer* (Universitat de València), *Vídeo en Latinoamérica; Una visión crítica* (Madrid: Brumaria), *Litoral del Relámpago: Imágenes y Ficciones* (Mérida: Ediciones Zur). Contribuye en *Caribbean InTransit*, *Social Text*, *Artecubano*, *SalonKriti*, *Escaner Cultural*, *Inter Art Actuel* y *Navegaciones Zur*.

Juan García Salazar. Es historiador, educador e investigador esmeraldeño basado-en-comunidad. Es reconocido como el abuelo del movimiento afroecuatoriano y el guardián de la tradición oral y cultural. Se autoidentifica como "obrero del proceso". Fundó el Fondo Documental Afro-Andino, en la Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador, donde descansa y sigue viva una gran parte de la memoria colectiva oral de los descendientes africanos del Ecuador. Continua liderando procesos educativos "casa adentro" y ha escrito extensivamente sobre la tradición oral negra, los derechos ancestrales y las luchas territoriales.

María Teresa Garzón Martínez. Es doctora en Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de México, maestra en Estudios Culturales, maestra en Estudios de Género, Mujer y Desarrollo, profesional en Estudios Literarios de la Universidad Nacional de Colombia, investigadora del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica CESMECA de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México. Además es columnista de *La Silla Vacía*, editora de la revista *Vozal*, miembra del Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista GLEFAS y coordinadora del Comando Colibrí.

Alejandra Londoño. Es activista en procesos políticos lésbico feministas, antirracistas y de izquierda; educadora popular y actualmente docente universitaria de temas étnico-raciales y de género en la Universidad Nacional de Colombia. Historiadora y candidata a magister en Estudios de Género de la UNAL, Colombia. Ha sido investigadora de temáticas vinculadas a la historia social y política de las mujeres en el siglo XX colombiano, desde una perspectiva feminista y decolonial.

Betty Ruth Lozano Lerma. Es socióloga y maestra en Filosofía Política por la Universidad del Valle, Cali, doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador. Es una mujernegra comprometida tanto con el trabajo intelectual crítico como con las luchas sociales en Colombia, especialmente aquellas de la mujer afro. Se ha interesado desde muy temprano por la cuestión de la mujer negra en Colombia y en el Pacífico; siendo pionera de estos estudios en su país. También ejerce como docente universitaria.

Esperanza Martínez. Es bióloga ecuatoriana, presidenta de Acción Ecológica (2016) y coordinadora de Oilwatch. Fue asesora del presidente de la Asamblea Constituyente del Ecuador en 2007-2008 y es miembro del Tribunal Permanente de los Derechos de la Naturaleza.

Bienvenida Mendoza Benítez. Es educadora en la Universidad Organización y Método de la República Dominicana. Activista comunitaria, política y social por los derechos de las mujeres. Ha creado y participado en diversas organizaciones de mujeres negras y feministas.

Ha publicado artículos y coeditado carpetas educativas entre las que se destacan: “Racismo en diferentes instancias sociales”, “Identidad étnica y genérica”, “Mujer negra caribeña y el racismo, aspectos económicos, políticos y sociales, tráfico y prostitución”, “Racismo en medios de comunicación social”, “Arte, opresión y liberación”, “El Quijote: ¿soñador o defensor de las mujeres”?

Walter Mignolo. Es catedrático William H. Wannamaker en la Universidad de Duke, EE UU. Colabora con Rolando Vázquez en la Middelburg Decolonial Summer School desde su inicio en 2010. Es miembro del *Think Tank* recientemente convocado por el World Public Forum, investigador asociado de honor en el Centro de Estudios Indios en Johannesburgo, Sudáfrica e investigador asociado en la Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador.

Relmu Ñamku. Es una autoridad Inan Lonko y segunda cabeza de la comunidad mapuche Winkul Newen, Paraje Portezuelo Chico, Neuquén, Argentina.

Karina Ochoa Muñoz. Es activista feminista y profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, en Azcapotzalco. Ha colaborado con diversas organizaciones de mujeres indígenas y feministas en México. Entre sus publicaciones destacan: *Espacios públicos y participación política de las mujeres indígenas y mestizas del municipio de Calakmul, Campeche*, *El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización* y es coeditora del libro *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala.*

René Olvera Salinas. Es integrante del tejido de Pueblos en Camino y del proyecto editorial autogestivo En cortito que’s pa’ largo. Candidato a doctor en Ciencias Sociales, con especialización en relaciones de poder y cultura política por la Universidad Autónoma Metropolitana, en Xochimilco, maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador, licenciado en Historia por la Universidad Autónoma de Querétaro.

Manuel Paza Guanolema. Es poeta, traductor y activista comprometido con su lengua quichua y cultura runa, y con los pueblos del pasado y del presente. Procedente de una familia de líderes de la Nación Puruhá (Chimborazo), ha sido desde joven miembro y militante de la ECUARUNARI y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Participó en el levantamiento del Inti Raymi (1990). Ha visitado los pueblos indígenas de Suecia y Finlandia. Actualmente es profesor de quichua en el Centro Tinkunakuy, también estudia Lengua y Literatura en la Universidad Central de Ecuador.

Carlos Pérez Guartambel. Es abogado cañari, escritor y defensor del agua. Actualmente es presidente de la Confederación de los Pueblos Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI) y anteriormente fue presidente de la Unión de Sistemas Comunitarios de Agua del Azuay (UNAGUA) y la Federación de Organizaciones Indígenas y Campesinas del Azuay (FOA). Es autor de seis libros sobre temas como justicia indígena, consultas comunitarias, y derecho parlamentario. Fue encarcelado seis veces por gobiernos extractivistas acusado de "terrorismo altruista", al defender el agua y a los pueblos indígenas.

Manuela Picq. Es académica, periodista y activista, profesora de Relaciones Internacionales en la Universidad San Francisco de Quito (USFQ) y ha sido investigadora visitante en varias universidades internacionales, incluyendo la Universidad Libre de Berlín (Alemania) y el Institute for Advanced Study (Princeton, EE UU). Ella publica en revistas académicas indexadas y medios de comunicación como *Al Jazeera English*; es coeditora de dos libros sobre sexualidades. En 2015 fue expulsa del Ecuador por su activismo junto a movimientos de género e indígenas.

Raúl Prada Alcoreza. Es escritor y docente-investigador de la Universidad Mayor de San Andrés de Bolivia. Demógrafo, miembro de Comuna, colectivo vinculado a los movimientos sociales antisistémicos y a los movimientos descolonizadores de las naciones y pueblos indígenas; ex constituyente y ex viceministro de planificación estratégica. Asesor de las organizaciones indígenas del CONAMAQ y del CIDOB. Sus últimas publicaciones fueron: *Largo octubre, horizontes de la Asamblea*

Constituyente y Subversiones indígenas. Su última publicación colectiva con *Comuna* es "Estado: campo de batalla".

Pueblos en Camino. "En camino" de emanciparnos del despojo capitalista por la vida con la Madre Tierra, un quehacer que nos compromete y nos con-mueve. Ante la inminencia del exterminio que el capital global impulsa para superar la crisis que ha creado, nos venimos desafiando a tejer resistencias y autonomías desde abajo. Vamos organizándonos y aportando a hilar las luchas y experiencias que desde palabras y caminos diversos hacen que otro mundo necesario y de muchos mundos sea posible. Entre sus integrantes están:

- **Beatriz Amor.** Ha dedicado su vida al activismo y a la militancia por los derechos de los pueblos, la transformación social y la construcción de sociedades desde abajo. Su compromiso es aprender y enseñar en común, siendo profesora jubilada de matemáticas y ahora como madre y abuela. Vive en Santa Teresita, un pueblo de mar sobre la costa atlántica de la provincia de Buenos Aires, desde allí participa en un colectivo de comunicación popular de radio libre comunitaria alternativa. También integra la red de solidaridad con Chiapas de basas Argentina y es vicepresidente de la Apdh seccional. También trabaja como albañil.
- **Tomas Astelarra.** (Del euskera "pradera en el pedregal") es economista, periodista, caminante, escritor y artista. Nació en Buenos Aires, laburó en grandes medios y ONG hasta lanzarse a recorrer el continente y conocer la realidad de muchos pueblos que le enseñaron de su verdadera historia y el trabajo comunitario. Ha participado de diversos medios comunitarios y ha escrito los libros: *Andanzas en abarcas*, *Los caminos del Che* y *La Bolivia de Evo (Diez años en el país de las mamitas)*. Actualmente participa de la radio comunitaria El Grito y la Cooperativa del Libro de Traslasierra (CLT).
- **Vilma Almendra.** La sembraron hondo entre sueños que se leen y dolores sin descanso, en una tierra de montañas y me-

morias. Los que mandan la destinaron a la esclavitud, la servidumbre, la ignorancia y la tristeza. Su pueblo, nasa-misak, su herencia, la hicieron buscarse libre, rebelde hasta la rabia y alegre como la verdad de la palabra y el camino de la resistencia sabia, sincera, compartida y arraigada en Uma Kiwe.

- **Hugo Blanco Galdós.** Quien estuvo muchas veces preso pero jamás lo pudieron capturar. Lo desterraron, pero cada vez se arraigó más. Luchó por la tierra desde el Cusco y lucha por La Tierra (Pacha Mama) desde todas partes. Por ahí anda escuchando, cantando, contando, limpio como su mirada. Hugucha, indio, quechua, hermanito.
- **Lluvia Elizeth Cervantes Contreras.** Es feminista y educadora para las sexualidades con mucha rabia por todo lo impune y todo lo que falta. Hija de Elizabeth, nieta de Mª Guadalupe y tía de Quitzé, Yoltzi y Ximena. Aprendiz de dignas rebeldías. Actualmente trabaja en cómo combinar la promoción de los derechos sexuales con el caminar que parte desde el corazón, abajo y a la izquierda.
- **Constanza Cuetia.** Nacida en el resguardo indígena de Jambaló, Cauca, inició su proceso participando en el movimiento juvenil Álvaro Ulcué, del norte del Cauca, de las asambleas del Proyecto Global, y trabajando como maestra comunitaria en su resguardo. Con el compromiso de su familia, en especial el de su madre y de ella misma, logró graduarse como Diseñadora Gráfica en Popayán, Cauca. Simultáneamente, desde su territorio, se formó y aportó como tejedora de comunicación para la verdad y la vida.
- **John Gibler.** La música lo trajo de EE UU a estas partes del mundo, desde México hasta el Ande peruano, pasando por todas las melodías y lo que cantan y relatan. El dolor y la alegría lo hicieron militante. Recoge y cosecha la palabra y el amor de las y los despojados. Sabe hacer silencio y escuchar para componer palabra y camino de las y los negados.

- **Alonso Gutiérrez Navarro.** Apuesto por construir espacios de vida y se recuerda en todo momento que la emancipación individual no es suficiente, que será colectiva o seguiremos en la barbarie. Adherente a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, hace parte de proyectos autogestivos como Merendero de Papel. Es miembro del Colectivo Sin Rostro y apuesta a construir espacios de vida en la Facultad de Ciencias de la UNAM.
- **Estefanny Mezquite.** Bisnieta de campesinos, nieta de obreros, hija de una mujer cuya luz se expande a través de las clases sociales. Trabajando en la difusión de los derechos laborales y en el teatro barrial con niños. Aprendiendo y construyendo sentires que se encaminen a evidenciar y recordarnos el amor y la furia que nos contiene.
- **Manuel Rozental.** Es como la cigarra, tantas veces lo mataron, tantas desapareció, a su propio entierro fue solo y llorando. Envuelto en búsquedas y luchas solitarias y compartidas desde las muchas Colombias que comparte hasta el Abya Yala y más allá. Visiblemente activista, escritor, médico-cirujano, estratega en procesos, comunicador, militante. En realidad, incómodo tejedor de consciencias, especialmente la suya, y por eso casi todo lo que ha hecho y ha nombrado no lleva su firma y se desvanece en el olvido de nuestras derrotas y caminos.
- **Rafael Sandoval.** Siempre desde Guadalajara, desde los barrios y las luchas, desde la práctica política como compromiso libertario, atención y desafío crítico de la coherencia. Profesor universitario, anticapitalista y por la autonomía, tejido a colectivos que empiezan por casa. Escritor y lector asiduo. Se arriesga y desafía a reconocer motivaciones inconscientes sabiendo que somos contradictorios y ambiguos.
- **Natalia Sierra Freire.** Es activista social, socióloga ecuatoriana y profesora universitaria. En su vida, la docencia e investigación deben armonizarse y ponerse al servicio de las luchas de los pueblos frente al capital y por alternativas indígenas y populares. Está disciplinada, respetuosa y críticamente al

servicio de las luchas colectivas. Su presencia, aun cuando es imperceptible, es fuerza, es compromiso. Su palabra desafía y exige. Con Natalia se puede contar y se cuenta.

Pablo Quintero. Es doctor en Antropología por la Universidad de Buenos Aires, máster en Ciencias Sociales por FLACSO y antropólogo por la Universidad Central de Venezuela. Actualmente es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina) y profesor del Departamento de Antropología de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil). Sus investigaciones están orientadas hacia los estudios decoloniales, con énfasis en los procesos de dominación y explotación, la problemática del desarrollo, las sociedades indígenas y las economías alternativas.

Andrea Reinoso Egas. Mujer, magister en Estudios de la Cultura con mención en Artes y Estudios Visuales por la Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador. Es parte de la Guerrilla Clitoriana, colectivo feminista de esta misma universidad. Militante corporal en La Teta Colectiva Fotográfica y últimamente se juntó en La Juntada, espacio anticapitalista y antipatriarcal. Fotógrafa especializada en corporalidad y performera.

Samyr Salgado. Trabaja en memoria oral y acompaña el caminar de las comunidades del pueblo karanki en Ecuador.

Alex Schlenker. Es artista visual y realizador, escritor y traductor. Docente e investigador en el campo de las visualidades en la Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador. Es coordinador del proyecto transdisciplinario Plataforma SUR y realizador de los filmes *El duelo* (84'/2005), *Chigualeros* (80' /2009), *Distante cercanía* (90'/2013), *Dióptero* (62'/2014) y *Ese breve instante* (80'/2015). Autor de artículos sobre arte, cine y visualidad y de los libros *Se busca, Borderlight, Trascamara* y *Ver y ser visto*; ha realizado exposiciones de fotografía, objetos, videoarte e instalaciones.

Facundo Serrano. Es licenciado en Comunicación por la Universidad Nacional de Córdoba y graduado de la Diplomatura Superior en Educación, Imagen y Medios en FLACSO-Argentina, docente del Insti-

tuto de Formación Docente nº 1 de la ciudad de Cutral-Có (Neuquén) e investigador de la Universidad Nacional del Comahue (UNCo). Actualmente cursa la especialización en Comunicación y Culturas Contemporáneas en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y el profesorado en Filosofía en la Facultad de Humanidades, ambas carreras en la UNCo.

Rolando Vázquez. Es profesor de Sociología en el University College Roosevelt de la Universidad de Utrecht, en Los Países Bajos. Desde 2010 coordina junto con Walter Mignolo la Escuela Decolonial de Verano en la misma institución. Su trabajo se centra en el pensamiento decolonial y en desarrollar prácticas pedagógicas otras.

Catherine Walsh. Es intelectual-militante pedagógicamente comprometida e involucrada durante muchos años en los procesos y luchas de justicia y transformación social y decolonial, primeramente en los Estados Unidos (donde trabajó de cerca con Paulo Freire) y en los últimos más de 20 años, en el Ecuador y Abya Yala/América Latina. Es profesora principal y directora-fundadora del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador.

Raúl Zibechi. Es escritor y activista uruguayo especializado en movimientos sociales. Colabora con el semanario *Brecha* (Uruguay) y el diario *La Jornada* (México). Ha publicado una decena de libros sobre los nuevos movimientos antisistémicos. Sus últimos libros se titulan *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías* (2014) y *Cambiar el mundo desde arriba. Los límites del progresismo* (2016), este en coautoría con Decio Machado.